



Studia Theologica Debrecinensis

*A Debreceni Református Hittudományi Egyetem
teológiai szakfolyóirata*



2010/2.

*Theological Journal of the
Debrecen Reformed Theological University*

*Theologische Zeitschrift der
Reformierten Theologischen Universität Debrecen*

Studia Theologica Debrecinensis

*A Debreceni Református Hittudományi Egyetem
teológiai szakfolyóirata*

Studia Theologica Debrecinensis

*A Debreceni Református Hittudományi Egyetem
teológiai szakfolyóirata*

2010/2.

*Theological Journal of the
Debrecen Reformed Theological University*

*Theologische Zeitschrift der
Reformierten Theologischen Universität Debrecen*

Felelős szerkesztő és kiadó/Editor-in-Chief:
Fazakas Sándor rektor

ISSN 2060-3096

Szakmai szerkesztők/Editors:
Fazakas Sándor, Hodossy-Takács Előd,
Peres Imre

Szerkesztőbizottság/Editorial Board:
Michael Beintker (Münster)
Gaál Botond, Peres Imre, Kustár Zoltán,
Hodossy-Takács Előd, Molnár János,
Baráth Béla, Bolyki János (Budapest),
Buzogány Dezső (Cluj/Kolozsvár), Győri János

Szerkesztőség címe/Editorial Office:
H-4044 Debrecen, Kálvin tér 16.
Tel.: +36-52/516-820 • Fax: +36-52/516-822
E-mail: rektori@drhe.hu • Web: <http://www.drhe.hu>

A szöveget gondozta:
Fazakas Sándor, Gaál Izabella

Technikai szerkesztés:
Miklósiné Szabó Monika

Készítette:
Kapitális Kft.

Felelős vezető:
Kapusi József

TARTALOM

LECTORI SALUTEM!

FAZAKAS SÁNDOR—MARJOVSZKY TIBOR

TANULMÁNYOK

In memoriam Pákozdy László Márton

| | |
|--|----|
| KUSTÁR ZOLTÁN – Pákozdy László Márton hermeneutikai elvei és azok gyakorlati megvalósulása az Úr szenvedő Szolgájáról szóló monográfiáiban | 9 |
| FERENCZ ÁRPÁD – Élet az úrvesztett erők vonzásterében | 21 |
| FEKETE KÁROLY – Pákozdy László Márton munkásságának homiletikai vetülete | 33 |

KÁLVIN-KUTATÁS

| | |
|---|----|
| SÁNDOR FAZAKAS – Calvins Bedeutung für die Reformierte Kirche in Ungarn | 47 |
|---|----|

VENDÉGELŐADÁSOK

| | |
|--|----|
| ULRICH H. J. KÖRTNER – Diakónia a minőség, keresztyén önértelmezés és gazdaságosság feszültségében | 63 |
| PÁSZTORI-KUPÁN ISTVÁN – The one veneration belonging to the One Son: The union of worship as the criterion of teaching “the One and the same” during the Monophysite controversy | 77 |

DÍSZDOKTOROK ELŐADÁSAI

| | |
|---|-----|
| THOMAS WIPF – Reformierte Kirche und politische Partizipation | 95 |
| Református egyház és politikai szerepvállalás: Egy svájci nézőpont a szabadság reformátori üzenetére nézve | 103 |
| WALTER WOLF – Sind geschichtliche Ereignisse ein Zeichen göttlicher Offenbarung? | 111 |
| Az isteni kijelentés jelei a történelmi események? | 119 |
| ANDREAS HESS – Religion und Nation – eine nachdenkliche Anfrage | 125 |
| Vallás és nemzet – egy töprengő kérdés | 133 |

RECENZÍÓK

| | |
|---|-----|
| HODOSSY-TAKÁCS ELŐD – Pákozdy László Márton: Szövetség és hűség. Tanulmányok | 141 |
| FERENCZ ÁRPÁD – Orosz Gábor Viktor: Idegen méltóság. Preimplantációs genetikai diagnosztika és az emberi méltóság elve a teológia kontextusában | 143 |
| FAZAKAS SÁNDOR – Szabó Lajos (szerk.): A közösségépítő lelkész | 147 |
| FAZAKAS SÁNDOR – Holger Spöhr/Sarah Kolls (Hrsg.): Rechtsextremismus in Deutschland und Europa | 151 |

HÍREK A DRHE ÉLETÉBŐL

| | |
|-------------------------|-----|
| Thomas Wipf laudációja | 153 |
| Bolyki János laudációja | 155 |
| Walter Wolf laudációja | 157 |
| Andreas Hess laudációja | 159 |

CONTENTS

LECTORI SALUTEM!

SÁNDOR FAZAKAS—TIBOR MARJOVSZKY

SCIENTIFIC PAPERS

Essays – In memoriam Pákozdy László Márton

| | |
|--|----|
| ZOLTÁN KUSTÁR – László Márton Pákozdy’s Hermeneutic Principles and their Realization in his Monographs on the Lord’s Suffering Servant | 9 |
| ÁRPÁD FERENCZ – Life in the Force Field of Godless Violence | 21 |
| KÁROLY FEKETE – The Homiletic Aspect of László Márton Pákozdy’s Work | 33 |

CALVIN RESEARCH

| | |
|---|----|
| SÁNDOR FAZAKAS – Calvin’s Significance for the Reformed Church of Hungary | 47 |
|---|----|

GUEST LECTURES

| | |
|--|----|
| ULRICH H. J. KÖRTNER – Diaconia in the Tension of Quality, Christian Self-Interpretation and Economy | 63 |
| ISTVÁN PÁSZTORI-KUPÁN – The one Veneration Belonging to the One Son: The Union of Worship as the Criterion of Teaching “the One and the same” during the Monophysite Controversy | 77 |

PAPERS READ BY THE HONORARY DOCTORS

| | |
|---|-----|
| THOMAS WIPF – Reformed Church and Political Participation | 95 |
| WALTER WOLF – Are Historical Events Signs of Divine Revelation? | 111 |
| ANDREAS HESS – Religion and Nation. A Contemplative Inquiry | 125 |

BOOK REVIEWS

| | |
|--|-----|
| ELŐD HODOSSY-TAKÁCS – László Márton Pákozdy: Alliance and Faithfulness. Essays. | 141 |
| ÁRPÁD FERENCZ – Gábor Viktor Orosz: Strange Dignity. Preimplantation Genetic Diagnostics and the Principle of Human Dignity in the Context of Theology | 143 |
| SÁNDOR FAZAKAS – Lajos Szabó (Ed.): The Minister of Community Development. News from the Life of the Reformed Theological University of Debrecen | 147 |
| SÁNDOR FAZAKAS – Holger Spöhr/Sarah Kolls (Eds.): The Extreme Right in Germany and Europe | 151 |

FROM THE LIVE OF THE DEBRECEN REFORMED THEOLOGICAL UNIVERSITY

| | |
|----------------------------|-----|
| Laudation for Thomas Wipf | 153 |
| Laudation for János Bolyki | 155 |
| Laudation for Walter Wolf | 157 |
| Laudation for Andreas Hess | 159 |

LECTORI SALUTEM!

FAZAKAS SÁNDOR–MARJOVSZKY TIBOR

Az egyházi élet és teológiai tudományművelés terén időnként mérlegkészítésre van szükség – vagy legalábbis olyan impulzusokra, amelyek számvetésre indítanak. 20 évvel a kelet-közép-kurópai önkényuralmi rendszerek összeomlása után, több egyházi munkaterület újraindítása, megújuló teológiai tájékozódás, új szolgálati utak keresése kapcsán feltevődik a kérdés: mit értünk el? Hogyan tekintünk az *akkor*-ra és a *most*-ra, a rendszerváltás előtti és utáni időszak összefüggésére? Hogyan értékeljük a beszorítottság évtizedeit – volt-e szolidaritás nyugati és kelet-európai keresztyének között? És hogyan tekintünk szolgálatunk és tudományművelésünk lehetőségeire a megváltozott társadalmi keretek között, egy olyan világban, ahol a globális gazdasági érdek és politikai tévutak árnyékolják be a horizontot, amikor az erkölcsi válság és emberi közösségek hiánya kiált több igazság, több szabadság és együttérzés után?

E kérdések indítottak arra, hogy a 2010/2011-es tanév első félévében emlékülések, tudományos szimpóziumok és tudományos vagy közéleti életművek értékelése kapcsán nyilvánvalóvá tegyük, hogy a múltat nemcsak a félelem vagy a kényszerű kompromisszumok jellemezték. A múltban a reménység, a megélt emberség és a civil bátorság

szép példáit is látjuk – egyházon kívül és egyházon belül egyaránt. Eközben számon tartjuk egyházunk tanítóit, akik magas szintű teológiai tudományművelésről adtak bizonyosságot az elmúlt évtizedekben itthon, Magyarországon; de hálásak vagyunk azoknak az egyetemünkhöz és egyházunkhoz kötődő teológusoknak, barátoknak is, akik a múltban kritikus szolidaritásukat fejezték ki a magyar református keresztyének iránt vagy a rendszerváltást követően, immár az egységesülő Európában személyes elkötelezettségük, egyházkormányzói kompetenciájuk által inspiráltak, segítettek, baráti módon figyelemmel kísérték teológiai tájékozódásunkat és útkeresésünket.

A *Studia Theologica Debrecinensis* jelen száma ennek a mérlegkészítésnek dokumentuma. Így emlékeztünk tudományos szimpózium keretében egyetemünk egykori professzorára, a 100 éve született biblikus-vallástörténész *Pákozdy László Mártonra*. Személyében a huszadik század egyik legjelentősebb magyar teológusát tisztelhetjük. Munkássága kiterjedt a teljes Szentírára, a bibliai és általános vallástörténetre, s a bibliafordításra egyaránt. A kiadvány első három tanulmánya és egy könyvrecenzió az ő életművét értékeli. A továbbiakban egyetemünk új díszdoktorainak előadásai, majd a laudációk

olvashatóak – gondolatok azoktól és azokról, akiknek életművét az említett mérlegkészítés során egyetemünk a tiszteletbeli doktori cím adományozásával kívánta értékelni.

Természetesen nem maradhat el a vendégelőadások vagy a Kálvin-kutatás dokumentálása sem, folyóirataink vállalt célkitűzése értelmében. A sort

további könyvrecenziók, illetve ajánlások zárják. Abban a reményben adjuk közre szakfolyóiratunk e számát, hogy nemcsak betekintést engedünk egyetemünk néhány havi tudományos és közéleti tevékenységébe, de inspirálhatjuk is az olvasót együttgondolkodásra, a protestáns teológiai értékek megismerésére és elkötelezett vállalására.

TANULMÁNYOK

In memoriam Pákozdy László Márton

KUSTÁR ZOLTÁN

Pákozdy László Márton hermeneutikai elvei és azok gyakorlati megvalósulása az Úr szenvedő Szolgájáról szóló monográfiáiban

ZUSAMMENFASSUNG:

Der ungarische Bibelwissenschaftler László Márton von Pákozdy äußerte sich in mehreren Schriften zu der Aufgabe und zur richtigen Methode der Bibelauslegung. Um die Mitte des letzten Jahrhunderts, als die Exegese in der Ungarischen Reformierten Kirche von der Dogmatik und von den Ansprüchen einer direkt anwendbaren Predigthilfe in großem Masse beeinflusst war, befürwortete er die klare Unterscheidung zwischen Exegese und Applikation/Predigtschreibung, und plädierte für eine konsequente Anwendung der historisch-kritischen Methoden in der ersteren. Er meinte, der Exeget könne und solle sich von jeglichem Vorverständnis freimachen, sei es von außen gestellt, oder innerlich, individuell bestimmt, weshalb eine „kirchliche“ Exegese gegenüber der profanen Literaturwissenschaft mit ihren „weltlichen“ Methoden nicht nötig, aber auch nicht akzeptabel sei: der Objekt der Untersuchung, die Bibel macht die Exegese in sich allein zur Theologie. In den 60-er Jahren modifizierte Pákozdy seine Auffassung, indem er meinte, der sensus literalis simplex als die Interpretation der kanonisierenden Gemeinschaft zu bestimmen sei. Der Aufsatz zeigt die Stärken und die Schwächen dieser Hermeneutik, und demonstriert, wie Pákozdy sie selber in seinen beiden Monographien über die Ebed-YHWH-Lieder konsequent anwandte.

„Pákozdy László Márton különleges életművet hagyott hátra. Egyszerre volt exegéta és vallástörténész, ószövetséges tudós és az intertestamentális irodalom avatott kutatója, aki magabiztosan mozgott az újszövetségi tudományokban is; ugyanakkor cikkei elárulják rendszeres teológiai jártasságát, aki tökéletesen átlátta a gyakorlati teológia-ökumenika összefüggéseit.” – Így foglalja össze a nagy bibliatudós életművét a születésének centenáriuma megjelent kötet bevezető tanulmányában Hodossy-Takács Előd.¹

E gazdag életmű méltatásához ebben a rövid referátumban a magam részéről azzal szeretnék hozzájárulni, hogy mint ószövetséges exegéta megvizsgálom: 1. mit tartott Pákozdy László az írásmagyarázat céljáról, kívánatos munkamódszereiről, 2. mennyire bizonyultak időtállóknak ezek a hermeneutikai elvek, és végül 3. azt, hogy ő maga hogyan alkalmazta ezeket az elveket a gyakorlatban – az Ebed-Jahwe énekekről írt két monográfiájában. Mint látható, ezzel a célkitűzéssel az em-

¹ HODOSSY-TAKÁCS: A bibliai teológia tanszéke, 9.

lékkonferencia programjában megadott munkacímtől némileg eltértem; s kérem a jelenlévőket, nézzék el nekem, ha az időkeretre való tekintettel e három nagy téma közül részletesebben csak az első kettőt fogom kifejteni.

1. Pákozdy László Márton hermeneutikája

Pákozdy több írásában is részletesen foglalkozik hermeneutikai kérdésekkel. Ilyen az 1942-ben megjelent *Az Ótestamentum magyarázatának alapkérdéseiről* című írása.² A cikk eredményeit röviden, de több helyen apró pontosításokkal foglalja össze az Ebed-Jahwe énekekről írt második könyvében *A tudományos módszer kérdése* cím alatt; ez utóbbi írás szintén még 1942-ben látott napvilágot.³ Még ugyanabban az évben közölte a Theologiai Szemle *Az exegezis, dogmatika és az igehirdetés néhány határkérdése* című tanulmányát; ebben röviden már az előbbi két írását ért bírálatokra is reagál (pl. 230. old.).⁴ És végül, csaknem húsz évvel később, 1961-ben jelent meg *Az exegézistől az igehirdetésig* című tanulmánya, szintén a Theologiai Szemle hasábjain.⁵

Az Ótestamentum magyarázatának alapkérdéseiről című írásában Pákozdy kifejti, hogy az exegezis helyes módszere csakis történetkritikai lehet – azaz úgy kell megszólaltatni az Írást, „ahogy az valamikor hallgatóihoz szólni akart”, és a megértés azt célozza, amit az eredeti hallgatóságnak meg kellett volna értenie.⁶ Ez az értelem, mondja további írásaiban, mindig a *sensus literalis simplex*, azaz a szöveg betű szerinti, egyszerű és kézenfekvő értelme kell, hogy legyen.⁷

Pákozdy – többek között a korabeli német ószövetséges, Herrmann Gunkel (1910) vonatkozó tanításához csatlakozva⁸ – azt hangsúlyozza, hogy az ószövetségi exegezis módszere nem dogmatikai, azaz az egyház elvárásai és dogmái, valamint az egyéni hitbeli meggyőződés nem szabhatja meg a kutatás kereteit, és nem vetítheti előre az elfogadhatónak minősített eredményeket. Ahogy az Ebed-Jahwe énekekről írt második könyvében írja:

2 PÁKOZDY, L. M.: *Az Ótestamentum magyarázatának alapkérdéseiről*, in: Módis, L. (szerk.): *Csikesz Sándor Emlékkönyvek* 4, Debrecen, 1942, 37–53. Az írás különnyomatban is megjelent még ugyanabban az évben, lásd Theologiai tanulmányok 71, Debrecen, 1942 – jelen tanulmány hivatkozásai ez utóbbi kiadásra vonatkoznak. A tanulmány újból megjelent az alábbi gyűjteményes kötetekben: Pákozdy, L. M.: *Válogatott tanulmányok az általános és bibliai vallástörténet köréből* I/1, Budapest, Ráday Kollégium, 1984, 3–19 (itt a Csikesz-émlékkönyv eredeti oldalszámainak feltüntetésével); Pákozdy, L. M.: *Szövetség és hűség. Tanulmányok*, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2010, 94–109.

3 PÁKOZDY, L. M.: *Az Ebed Jahweh Deuterojesaja teológiájában* (Deuterojesajási Tanulmányok II), Debrecen, Pannonia Könyvnyomda, 1942, 6–8.

4 PÁKOZDY, L. M.: *Az exegezis, dogmatika és az igehirdetés néhány határkérdése*, in: *Theologiai Szemle* 18 (1942), 212–233. Az írás különnyomatban, az eredeti oldalszámok feltüntetésével, azonos cím alatt szintén megjelent, lásd Debrecen, Városi Nyomda, 1943.

5 PÁKOZDY, L. M.: *Az exegézistől az igehirdetésig*, in: *Theologiai Szemle* – Új folyam 4 (1961), 140–154. Ez utóbbi írásának válogatott szakaszai *Exegezis és hermeneutika* cím alatt újra megjelentek az alábbi gyűjteményes kötetben: Pákozdy, L. M.: *Szövetség és hűség. Tanulmányok*, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2010, 180–207.

6 PÁKOZDY: *Az Ótestamentum magyarázatának alapkérdéseiről*, 4.

7 Uo., hasonlóan PÁKOZDY: *Az exegézistől az igehirdetésig*, 140–142.

8 GUNKEL: *Ziele und Methoden*, 522.

„Nem lennénk azonban *református* írásmagyarázók, ha történeti és kritikai munkánk közben megengednénk azt, hogy egyházi dogmánk, személyes hitünk befolyásoljon minket abban, hogy *mit* találjunk meg *sensus literalis simplex*nek. ... Minden föltétel, »előzetes megértés« közül legjobban a tulajdon Egyházunknak a dogmáitól és Bibliáról alkotott fölfogásától, elveitől kell óvakodnunk. Az Egyházon *belüli* exegézis csak a tőlük való lehető *legteljesebb függetlenségben tudja teljesíteni* a hitvallás, az Egyház dogmatikája iránti *szolgálatát*, illetve *kötelességét*. *Lehetetlen minden erkölcsös-tárgyilagós tudományos munkásság akkor, ha az elérendő vagy elérhető mint principium* (sokan »várakozás«-nak nevezik) *eleve-elfogadást követel és nyer*. Ezért az exegézis munkájában a *radikális történeti kritikai megismerést időben elsőség illeti*. Ebben áll és esik *tudományossága*.⁹

Az *exegézistől az igehirdetésig* című írásában az igehirdetés előkészítésében betöltött szerepének kapcsán fejt ki az exegézisről alkotott nézetét.

Miután röviden tisztázza, hogy az exegézis nem azonos sem a hermeneutikával, azaz az exegézis elvi alapját tárgyaló tudománnyal, sem a prédikációírással, ami már a homiletika tárgykörébe tartozik¹⁰, megadja az exegézis részben már ismert definícióját, majd élesen szembehelyezkedik minden olyan törekvéssel, amely a Biblia üzenetének e megkeresésében a szabad kutatásnak korlátot akarna szabni – legyen az valamelyik dogmatikai tantétel abszolutizálása, egyfajta „hivatalos teológiá”, vagy akár a lelkipásztor lelki lustasága, amely az exegézis fárasztó munkáját igyekszik megtakarítani „félkész vagy kész hirdetniáló” előrangtatásával. Ahogy írja:

„A reformátori teológia és írásmagyarázat mozdíthatatlan, csonkíthatatlan és kiegészíthetetlen fundamentuma (*Scriptura sacra sui ipsius interpretis*) szerint az egyház életében egyedül a Szentírás *norma normans* (szabályozó mérték), minden egyéb »norma« csak *norma normata* (szabályozott mérték), tényező voltában korlátozott, állandóan fölülvizsgálandó, mindig a *Biblia jobb megértésének föltétele alatt alkalmazandó*.¹¹

Majd ebben az összefüggésben utal a II. Helvét Hitvallás híres prologusára, illetve két, ide vonatkozó szakaszára.¹¹

9 PÁKOZDY: Az Ebed Jahweh Deuterójesaja teológiájában, 7–8 = PÁKOZDY: Az Ótestamentum magyarázatának alapkérdéseiről, 9–10 [kiemelések itt és a további idézetekben: P. L. M.]. Egészen hasonlóan fogalmaz Pákozdy *Az exegézis, dogmatika és az igehirdetés* című írásában, bár erősebben kötődve a magyar korabeli viszonyokhoz: az exegézis szerinte nem hagyhatja „egy másik tudományág (a dogmatikai szakok) területéről való axiómaszerű hitnézetétől ... megszabni módszerét.” (213), vagy: „Nem szabad az ÓT-ot mechanikusan földarabolni és részeit tetszés szerint összerakni, fölhasználni. A dicta probantia teológiájának a módszeréhez hasonlítható az a mai eljárás, amely az ÓT-ban hasonlóságok után fürkész és a talált apró kövekből Jézus mozaikképét rakja össze. Így sok mindenféle képet össze lehetne rakni az ÓT-ból!” Még konkrétan a 224. oldalon: „erőszakolt krisztológiai ÓT-szemlélet”. Ugyanígy PÁKOZDY: Az exegézistől az igehirdetésig, 142–143., és főleg ez utóbbi írásának a II. *az igehirdető döntése* című fejezetében, lásd 143–144.

10 Az exegézis Pákozdy szerint az igehirdetés legfontosabb, de korántsem egyetlen tényezője. Az igehirdetés egymásra épülő lépései szerinte ugyanis a következők: *a*) a Biblia magyarázása, azaz az exegézis, *b*) az igehirdető személyes döntése az exegézis során föltárta „üzenet” alapján, *c*) a hallgatóság történelmi helyzetének felmérése, *d*) textusválasztás, *e*) az igehirdetés megszövegezése, lásd PÁKOZDY: Az exegézistől az igehirdetésig, 140. E tanulmány 2. lábjegyzetében ezt írja: „Az exegézis és a homiletika megkülönböztetése (feladataik gondos, külön megoldása) a jó igehirdetés elengedhetetlen föltétele.” (152–153.) E kérdéshez lásd még PÁKOZDY: Az exegézis, dogmatika és az igehirdetés, 232–233.

11 II. Helvét Hitvallás I/2, II/2, lásd PÁKOZDY: Az exegézistől az igehirdetésig, 140–141., valamint e tanulmány 5. pontja, 142–143.

„A Szentírás mondanivalóján – folytatja – a reformátori teológia mindig az *írás egyszerű értelmét (sensus literalis simplex)* értette és gondosan megkülönböztette az exegézistől az *explicatio*-t, az *usus*-t, az *applicatio*-t: az időszerű és személyre-közösségre szabott *alkalmazást*. Exegézisnek csak egyféleképpen szabad lennie: *jónak*. A szöveg mondanivalóját tisztán utánamondó exegézis a *jó*.” – Ezzel szemben, írja, jó alkalmazás sokféle lehet – sőt az egyetlen „egy alkalmazás kizárólagos igénye nagy kísértés, tarthatatlan igény.”¹²

„A mai *történeti-kritikai írásmagyarázási módszer* szükségszerű következménye a reformátori döntésnek.”¹³ – mondja Pákozdy. Ám ő történeti-kritika alatt korántsem csak az irodalomkritikát érti, ahogy ma vélik, és bizonyára az ő korában is gyakran vélték a történeti-kritikai módszer ellenzői vagy akár annak védelmezői is.¹⁴ Véleménye szerint:

„A Biblia magyarázása közben minden eszköz megengedett, a legprofánabb tudomány sem méltatlan a segédtudomány tisztére, ha segít az írást megérteni és eredeti üzenetével megszólaltatni.”¹⁵

Az *Ótestamentum magyarázatának alapkérdéseiről* című írásában nevesíti is ezeknek a segédtudományoknak némelyikét:

„Az általam helyesnek tartott módszer a *történet-kritika*, amin az egész nyelvészeti, vallás-, kultúra- és irodalomtörténeti, archeológiai, lélektani stb. magyarázó apparátus felhasználását értem a magyarázás munkája közben.”¹⁶

E tanulmány egyik ábráján mindezeket túl a hasznos segédtudományok között feltünteteti még a szövegkritikát, a vallástörténetet, etnográfát, valláslélektant és a vallásbölcseletet is.¹⁷

„Az egyházat érdeklő »exegézis« szó – folytatja – valójában csak egyetlen szót tűr meg maga előtt: »bibliai exegézis«. Sajátos volta egyedül abban tér el más régi írások magyarázatának módjától, hogy a Bibliának a magyarázata. Nem a különleges módszere, hanem a magyarázandó *szöveg* révén *teológiai* tudomány: *a Biblia maga gondoskodik arról, hogy »teológia« legyen az írásmagyarázat*; nincs szüksége hermeneutikai fogásokra a teológiaiává válás érdekében: a jó írásmagyarázat magától teológiai, nem valami különleges »teológiai« módszer révén.”¹⁸

Az Ebed-Jahwe énekekről írt második könyvében ugyanezt így fogalmazza meg:

„a Biblia megértésének *időbelileg első sine qua non-ja a szöveg történet-tárgyi megértése*. Semmit addig isteni üzenetnek el nem fogadhatok, amíg az üzenetet tartalmazó dokumentumot meg nem értettem, meg nem hallottam. Ehhez a *sensus literalis simplex*hez való eljutásunk *nem* függ az inspiráció hitétől (bár ki sem akarjuk itt elvileg zárni a Lélek segítségének a lehetőségét), hanem a *profán*

12 PÁKOZDY: Az exegézistől az igehirdetésig, 141.

13 Uo.

14 Lásd a kérdéshez KARASSZON: Tekintély és kritika, 108., és e félreértéshez például maga Szócs Endre is, lásd Szócs: Az ószövetségi teológiai kutatás, 402.

15 PÁKOZDY: Az exegézistől az igehirdetésig, 141.

16 PÁKOZDY: Az Ótestamentum magyarázatának alapkérdéseiről, 4.

17 I. m., 13.

18 PÁKOZDY: Az exegézistől az igehirdetésig, 141–142. Ugyanígy PÁKOZDY: Az Ótestamentum magyarázatának alapkérdéseiről, 10–11.

hermeneutika eszközeit használja föl az »ókori keleti irodalmi termék« megszólaltatásához. ... A Kijelentést, az elérendő magot burkorként veszik körül olyan tények, mint [az idegen nyelv, kultúra, gondolkodás] ... Ezekon a burkokon, *mindegyiken a megfelelő »világi« tudomány eszközeivel*, kell az exegézisnek áthatolnia a *sensus literalis simplex*. *Hogy ott mit tesz* a kutató exegéta: igent mond-e a vele szemben álló isteni igényre, vagy pedig vállát rántja, az *a történet-kritikai módszer időbeli elsőségét nem ingathatja meg.*¹⁹

Kicsivel lentebb ehhez még hozzát teszi:

„Az isteni igényre felelő vallásos-értékelő döntést a tudomány a vallásos hitnek adja át.”²⁰

A folytatásban vizsgáljuk meg azt: mennyiben helyes az itt felállított definíció, illetve megközelítési mód, vagy másképp fogalmazva a kérdést: ma, Pákozdy munkássága után egy emberöltővel, mennyire időtállóak még az ő hermeneutikai nézetei.

2. Pákozdy László Márton hermeneutikájának maradandó értékei

2.1. A történeti-kritikai módszer időtállósága

Pákozdy azt vallotta, hogy a Biblia üzenetének megtalálásához a történeti-kritikai módszert kell alkalmazni, azaz benne a *sensus literalis simplex* szintjén azt az üzenetet kell megkeresnünk, amit a szöveg írója akart közvetíteni az első hallgatóinak, illetve olvasóinak.

A maga korában Pákozdy ezt a módszert mindenekelőtt az egyházi hagyományok által diktált előfeltevésekkel, az Ószövetséget bizonyító igehelyekre szétszabdalo, dogmatizáló írásmagyarázattal, valamint a prédikátorok tudományos munkát kerülő, a Szentlélek munkájára hivatkozó lustaságával, vagy annak eszközösíthetőségében bízó „pneumatikus”, „teológiai” vagy „egyházi” címkékkel ellátott álexegézisekkel szemben²¹ propagálta.²²

Ma számos, elsősorban az irodalomtudomány területéről kölcsönzött elmélet hirdeti magáról, hogy jobbat tud kínálni a történeti-kritikánál.²³ A Childs-féle kánonkritika (1979) a szövegnek azt az értelmét kereste, amelyet a kánonalkotó közösség tulajdoníthatott neki. E módszer holisztikus szemlélete miatt nagyon csábító, ugyanakkor történeti síkon nagyon is sebezhető, mivel a keresztyén kánon kapcsán valójában több kánonalkotó közösségről kellene beszélnünk, s mivel

19 PÁKOZDY: Az Ebed Jahweh Deuterijosaja theológiájában, 7.

20 I. m., 8. Ehhez lásd még: PÁKOZDY: Az exegézis, dogmatika és az igehirdetés, 221., valamint ugyanitt, a 224. oldalon írtakat: „A hit állásfoglalásáról csak akkor lehet szó, ha már megtaláltuk azt, amiben himni lehet.” Ugyanígy: PÁKOZDY: Az Ótestamentum magyarázatának alapkérdéseiről, 7.11.

21 PÁKOZDY: Az exegézistől az igehirdetésig, 141. k.

22 Hogy ez a harc milyen nehéz lehetett, mutatja, hogy a magyar nyelvű teológiai sajtóban a történeti-kritikai exegézis védelmében később is meg kellett hogy jelenjenek ilyen apologetikus írások, lásd az irodalomjegyzékben Eduard Lohse írását 1997-ből, vagy Karasszon Istvánét 1991-ből.

23 A kérdéshez és az itt tárgyalt irányzatok rövid bemutatásához lásd FABINYI: Keresztyén hermeneutika; uő: Új irányzatok.

ezeknek a közösségeknek a szövegértelmezése csak hipotetikusán rekonstruálható, a jamniai kánonalkotók esetében pedig a keresztyén egyházak számára aligha elfogadható. A strukturalista és az olvasóközpontú módszerek a szöveg végső formájából kiindulva rögzíteni tudják azt a hatást, amit a szöveg az exegézis előtt vagy híján a maga kanonikus formájában a mai olvasóban kivált, és így a homiléta számára segítenek önmaga első reflexióit tudatosítani, illetve a lekción és a textus várható hatását az igehirdetés megfogalmazásában homiletikailag hasznosítani. Ám a Biblia olyan szöveg, amely igényt tart ránk, hatni akar reánk, és egy konkrét üzenetet akar nekünk közvetíteni. A végső struktúra által megjelenített proporciók vagy például a szöveg rám gyakorolt első hatása legtöbbször még messze vannak attól a szándéktól, amit az üzenet valóban ki akar fejteni. A különböző jelzős exegézisek (feminista exegézis stb.) tudatosan szűkítik le vizsgálódásuk körét a textussal szemben, s ezzel egy jól körülhatárolható problémakör kapcsán ugyan valóban új, eddig nem látott üzenetet is felfedezhetnek, ám a legtöbbször figyelmen kívül hagyják az adott igeszakasz elsődleges mondanivalóját.

Mindezek az új módszerek tehát a történeti-kritikai vizsgálódást ugyan gazdagítják, eredményeinek homiletikai alkalmazását megkönnyíthetik, de alapvetően azt ma sem helyettesíthetik.²⁴

2.2. Az objektivitás („előítélet-mentesség”) igénye

Ugyancsak értékes hagyatéka a jubiláns életművének az, hogy a kutatói szabadságot nem csak a külső elvárásoktól és az egyházi hagyományoktól félti, hanem világosan látja: ezt a szabadságot a kutató saját előfeltevései maguk is veszélyeztethetik.

Pákozdy azt vallotta, hogy a kutatónak szabaddá kell tennie magát minden előismerettől és mindenfajta előzetes elvárástól ahhoz, hogy a Szentírás üzenetét megtalálja, és kutatásai során késznek kell lennie korábbi nézeteinek bármely részét földadnia, ha tárgya vizsgálódás közben erre kényszerítené.²⁵

Az *Ótestamentum magyarázatának alapkérdéseiről* című írása mutatja, hogy Pákozdy tisztában volt a kérdés összetettségével. Tudta, hogy minden exegétának megvannak a maga „előzetes megérzései”, és azt is vallotta, hogy az exegéta „sohasem tud százszázalékosan »előítéletmentes« lenni.”²⁶ Az Ebed-Jahwe énekekről írt második könyvében világosan színt is vall a maga „előmegértéséről”:

„Én is hiszek abban, hogy a Biblia Isten kijelentésének hordozója, ihletett könyv; tudományos és igazságkereső érdeklődésemnek végső személyes gyökere: vallásos érdeklődésem.”²⁷

Ám a felvilágosodás tudományeszméjétől áthatva, melyet talán a nyugat-európai, állami egyetemeken végzett kutatómunka és az ott megismert tudós-eszmény

²⁴ Lásd így az újabb, irodalomtudományi módszerekkel szemben CSEPREGI: Történetkritika és irodalmi megközelítés. A történet-kritikában bizonyos evangyelikál jellegű egyházi körök ma is a hit ellenségét látják; támadásaikkal szemben Pákozdy harcát folytatja például KARASSZON: Tekintély és kritika, 101–102.

²⁵ PÁKOZDY: Az Ótestamentum magyarázatának alapkérdéseiről, 8–9.

²⁶ I. m., 9.

²⁷ PÁKOZDY: Az Ebed Jahweh Deuterojesaja teológiájában, 8.

közvetíthetett felé, meg volt győződve arról, hogy ez az előfeltevés-mentesség kellő önkontrollal és a történeti-kritikai exegézis metodikájával igenis elérhető.

Ezért lehetett meggyőződve egyben arról is, hogy ha jól végezzük az exegézis munkáját, a vizsgálat tárgya, jelen esetben az Ószövetség, időtől és helytől, illetve a vizsgálódó személyétől függetlenül is mindenkinek ugyanazt kell, hogy mondja, s így a történeti-kritikai módszer korrekt alkalmazásának, azaz a „jó exegézis”-nek minden exegétát szükségszerűen ugyanarra az egyetlen eredményre kell elvezetnie.²⁸

Nincs tehát szükség külön egyházi, „teológiai” exegézisre: egy világi és egy egyházi – és ehhez tegyük hozzá: például egy zsidó, református és római katolikus – exegéta vizsgálatának az eredménye szerinte csakis ugyanaz lehet.

Azzal az igénnyel, hogy a *Vorverständnis* szerepét minimalizáljuk, ma is egyetérthetünk. A tudományos kutatás ma sem mondhat le az elérhető legnagyobb objektivitásról. Az egyházban végzett írásmagyarázat elemi érdekei is ezt követelik. Csak így tudjuk ugyanis elkerülni azt, hogy a Szentírásba úgy tekintünk bele, mint valami tükörbe, hogy aztán csak a saját, eddigi előismereteinket, érzéseinket vagy benyomásainkat keressük és lássuk meg benne. Ehelyett az exegétának úgy kell beletekintenie a Bibliába, mint egy nyitott ajtón keresztül egy ismeretlen szobába, ahol addig nem látott igazságokat vesz észre, vagy lát meg dolgokat új, eddig ismeretlen megvilágításban.

Ám legkésőbb Rudolph Bultmann óta (1950) mi, teológusok is tisztában vagyunk már azzal, hogy a szellemi, műveltségi, kulturális, világnézeti és nyelvi előfeltevések a tudományos vizsgálódás során nem iktathatóak ki teljesen, sőt ezek az előfeltevések a megértés folyamatának nemhogy nem az akadályait, hanem nélkülözhetetlen előfeltételeit képezik.²⁹ A szenttelen és minden téren elfogulatlan kutató valójában nem létezik. A posztmodern hermeneutika, például Michel Foucault diskurzusról alkotott nézete napjainkban ugyanezt tanítja: Minden kor és ebben minden ember egy bizonyos szempontból, bizonyos kérdések felől közelít a világhoz, s benne vizsgálódásának tárgyához, és szellemi előfeltételei igenis behatárolják döntését a felmerülő válaszok közötti választás során.³⁰

Vitába kell tehát szállnunk Pákozdyval azzal a tételével, hogy a Biblia exegetikai vizsgálata önmagában teológia. A vizsgálat tárgya ugyanis ezt önmagában még nem tudja biztosítani. Az egyházában mélyen belegyökerezett kutató szemei előtt nyilván egy olyan exegéta ideál lebegett, ahol a hitvalló, protestáns szellemi háttér természetesen adott. Ám a Biblia elemzése során már az ő korában is más kérdésekre keresett feleletet a sémi filológia, a vallástörténet, az irodalomtudomány vagy a történeti forráskutatás, és keresi ma egy olvasóközpontú műalkotás-elemzés, a retorikai, strukturalista vagy feminista szöveganalízis, s így a megtalált feleletek egymástól igencsak eltérőek lehettek, és lehetnek ma is.

28 PÁKOZDY: Az exegézistől az igehirdetésig, 141.

29 Lásd BULTMANN: A hermeneutika problémája, 249–250. A kérdéshez lásd röviden CSEPREGI: Történetkritika és irodalmi megközelítés, 7.

30 Foucault nézetének ismertetéséhez lásd BÓKAY: Irodalomtudomány, 21–22.

Az exegétát tehát a vizsgálat tárgya, a Biblia önmagában még nem teszi teológussá.³¹ Az exegéta attól lesz teológus, hogy a Bibliában Isten kijelentését keresi, abból az előfeltevésből kiindulva, hogy a Szentírás minden perikópája „akkor és ott” Isten aktuális üzenete akart lenni, és hogy ez az „akkor és ott” az egyház számára ma is érvényes, örök üzenetet hordozhat magában. A teológus az örök érvényű tanulság iránti nyitottság, sőt szent vágyakozás alapján végzi szövegelemző munkáját, összeszedve e tanulság minden morzsáját, amit egy más előfeltevés alapján dolgozó kutató észre sem venne, vagy mellőzhető, értéktelen mellékaspektusnak ítélné. A korrekt exegéta persze az Ószövetségben nem „Krisztust vadássza”, és nem is egyes dogmatikai tételek igazolására alkalmasnak tűnő textusokat szemezget ki a kontextusukból, hanem kizárólag az „akkor és ott” érvényes üzenetét és annak lehetséges, örök tanulságait igyekszik felmutatni – így kerülve el azokat a csapdákat, amikkel szemben Pákozdy jogosan védte a maga egyházát és a bibliakutatás szabadságát.

Véleményem szerint tehát a teológus exegéta hitbéli döntése időben nemcsak követi az üzenet megkeresését, hanem részben meg is előzi azt. Ám ez az előfeltevés nem erősebb, mint más tudományágak művelőinek saját előfeltevéséi, s így a teológiai exegézis semmiképpen nem veszi el tőle a maga tudományos jellegét.³² Ezeknek az előfeltevéseknek tehát nem a kiiktatása, főleg nem a megtagadása a helyes és korrekt kutatói magatartás, hanem azok tudatosítása, valamint azok felvállalása az olvasók előtt.³³

2.3. A kánonalkotó közösség szövegértelmezésének kérdése

A fentebb idézett íráskor zöme a '40-es évek első felében keletkezett. 1961-ig, amikor is *Az exegézistől az igehirdetésig* című tanulmánya megjelent, majdnem húsz esztendő telt el. Ennek az írásnak az egyik lábjegyzetében azt olvashatjuk, hogy korábbi fölfogását Pákozdy az időközben őt ért kritikák ellenére sem módosította: „Azóta sokszor átgondoltam, amit írtam, de nem láttam szükségét annak, hogy változtassak rajta.”³⁴

Bár ez a kijelentése hermeneutikájának egészére kétségtelenül igaz, éppen az exegézis feladatának a meghatározása kapcsán Pákozdy a korábbiakhoz képest némileg módosította a megadott definíciót:

„...az írásmagyarázatnak az a feladata, hogy a Biblia egy-egy szakaszának az eredeti s egyszer s mindenkorra szóló *jelentését* megmagyarázza, úgy amint a szentíró értette és a kánonszerkesztő gyülekezet a kánonba vétellel értelmezte a szakaszt.”³⁵

31 Ahogy nézetem szerint például egy egyháztörténetst sem tehet csupán kutatásának egyháztörténeti témájá azzá.

32 Lásd KUSTÁR: *Teológia – a hit tudománya*, 227–228.

33 Lásd KLEIN: *Ószövetségi exegézis*, 18., aki a maga előfeltevését így fogalmazza meg: az Ószövetséget „a keresztény egyház számára magyarázzuk”, lásd i. m., 21. Ez ugyan hasonló az általam megadott definícióhoz, ám mégis eltér abban, hogy Klein minden egyes ószövetségi textus kapcsán feltételezi egy használható és mára is érvényes üzenet meglétét.

34 PÁKOZDY: *Az exegézistől az igehirdetésig*, 140., 3. lábjegyzet.

35 I. m., 140., ugyanígy PÁKOZDY: *Exegézis és hermeneutika*, 190. [– aláhúzás: K. Z.]

A kánonszerkesztő gyülekezetre vonatkozó kitételrel a korábbi írásaiban még nem találkozhatunk. Pákozdy nyilván itt nem arra gondolt, hogy a történeti-kritikai kutatásnak egymás után két, egymástól évszázadok távlatában álló „akkor és ott” üzenetét kellene feltárnia. Ő minden bizonnyal abból az előfeltevésből indult ki, hogy a kánonszerkesztő gyülekezet és a szöveg írójának szándéka egymással teljességgel azonos. Ezt bizonyítja, hogy írásának későbbi szakaszaiban, ahol az exegézis céljára majd még ismét kitér, már mindig csak az „írás eredeti üzenetéről” beszél.³⁶

Mintha Pákozdy itt éppen az előfeltevésekkel kapcsolatban visszakozna attól, amit korábban írt. Hermeneutikai útkeresésének, tapogatózásának lehetünk itt a tanúi. A külső kritikák és/vagy a belső továbbgondolás alapján talán maga is belátta: az exegéta nem tudja kiiktatni minden előfeltevését. Nem minden tudományos vizsgálódás vezet ugyanarra az eredményre, és az exegézist önmagában a tárgya, a Biblia még nem teszi teológiává. Az exegétának ezért, vélhetően, a teológiai munkájához szüksége van önmagán kívül egy fix viszonyítási pontra is.

Ezt a viszonyítási pontot ő a kánonalkotó közösség szövegértésében vélte megtalálni. Időben igyekezett visszanyúlni a tanbeli megosztottságok előtti korba, az eltérő interpretációk elágazása elé. A kánonalkotás kora ehhez számára megfelelő keretnek tűnhetett – legalábbis elfogadhatóbbnak a különböző egyházak dogmáival és az ezerféle szubjektív előfeltevésekkel szemben, főleg, mivel a bibliai szöveg végső, kanonikus formájában és elrendezésében azt az illúziót kelthette benne, hogy a kánonalkotó közösség interpretációja történeti-kritikai módszerrel, tehát objektíven is megállapítható.

De valóban ez lenne a megoldás hermeneutikájának fentebb vázolt problémájára? Vegyük csak az Ebed-Jahwe énekek példáját! E szövegek megszületése és az Ézsaiás-könyv jamniai kanonizálása között kb. 600 esztendő telt el. Valóban feltételezhetjük, hogy e 600 év alatt a szöveg értelmezése semmit sem változott? És egyáltalán: honnan tudhatnánk, hogyan értették ekkor a szöveget? Mert hiába indulunk ki Ézsaiás könyvének végső, kanonikus formájából, maga a bibliai szöveg legfeljebb a könyv utolsó redaktorának, de nem a kánonalkotóknak a szövegértelmezését árulja el. Olvassuk hát ki a Targúmból, keressük ki a Talmudból a korabeli, ide vonatkozó utalásokat? De hiszen a rabbinikus exegézis e két meghatározó korpusza a Kr. utáni századokban keletkezett, és csak az 5. század végén, a keresztyénségtől való fájó, de könyörtelen szakítás után nyerte el a végső formáját. Vagy a kánonalkotó közösség alatt nekünk, keresztyéneknek az 5. századi zsinatok atyáira kellene gondolnunk? Ők, az egyházatyák értették és magyarázták volna helyesen az Ószövetséget – a maguk tipológiai és allegorikus exegézisével? Vagy a kánonalkotó közösség alatt a reformáció első nemzedékét kell értenünk, amely a korabeli egyházi gyakorlattal szemben visszatért a szűkebb héber kánonhoz, fokozatosan kiszorítva a hitvitákból a deuterokanonikus, avagy apokrif könyveket?³⁷

36 Lásd például PÁKOZDY: Az exegézistől az igehirdetésig, 141–144.

37 Lásd CSEPREGI: Történetkritika és irodalmi megközelítés, 8–9., valamint Zimmerli (VT, 1981) és Barr (JSOT, 1980) alapján KARASSZON: Tekintély és kritika, 106. Childs módszere persze szövegtörténeti szempontból is kifogásolható, lásd ismét csak KARASSZON: Tekintély és kritika, 104–106.

Mélységes elismerés illeti Pákozdyt azért, amiért ezzel a félmondatával messze megelőzte korát, és az amerikai Brevard S. Childs kánonkritikai megközelítésének ismeretlenül is az előfutárává vált. Szellemi nagyságát bizonyítja, hogy az itt felvetett kérdésekre a későbbiekben maga Childs sem tudott megnyugtató feleleteket kínálni.³⁸

Pákozdy exegézisdefiníciójából a kánonalkotó közösségre vonatkozó kitévelt tehát – korábbi írásaihoz visszatérve – ismét ki kell törölnünk: a kánonalkotó közösségek írásértelmezését az „akkor és ott” célkitűzésétől továbbra is világosan el kell különítenünk, és a recepciótörténet egy korai állomásaként az exegézisen kívül álló, de a tudományos történeti vizsgálódás egyik lehetséges, legitim tárgyaként kell meghatároznunk.

3. Pákozdy László Márton hermeneutikai elveinek érvényesülése az Ebed-Jahwe énekekről írt monográfiáiban

Pákozdy László Márton hermeneutikai hagyatékának maradandó értéke a történeti-kritikai exegézis iránti elkötelezettsége. Megőrzendő kincs a kutatás szabadsága iránti aggodalma, valamint a kutató hitbeli elkötelezettségén kívüli előfeltevések kiiktatásáért vívott szellemi harca. Ugyancsak példaértékű képzettségének szerteágazó volta, és a segédtudományok terén való jártassága is.

Az Ebed-Jahwe énekekről írt doktori értekezése, valamint az annak alapján összeállított két monográfiája mutatja, hogy hermeneutikai elveit nem csak egynemű korabeli homiléta vagy dogmatikus ellenében fogalmazta meg, hanem kutatómunkájában ő maga is alkalmazta azokat. Írásai következetesen a történeti-kritikai exegézis talaján mozognak, s bennük a segédtudományok sorát vonja be a szöveg jobb megértésébe. A kutatói szabadságát valóban nem hagyta korlátozni: a Szolga azonosításában az „akkor és ott” üzenetének a szintjén az Újszövetség bizonyos utalásai, az egyházi hagyomány és a szakasz ilyen irányú *applikálhatóságának* ellenére sem a krisztológiai magyarázatot fogadja el, hanem a Szolgában magát Izráelt látta: egészen pontosan azt az ideális népet, amivé az empirikus Izraelnek Isten megszentelő üdvterve alapján kellene válnia. Ugyanakkor keresztyén emberként hitte, hogy ez az ideális Izrael Krisztus által a keresztyén egyházban, annak „testében” valósult meg.³⁹

Pákozdy László Mártonnak az Ebed-Jahwe énekekről írt könyvei ma is példát és kívánatos mércét jelentenek az exegéták számára. Maradandó értékeik részben konkrét kutatási eredményeikben, részben hermeneutikai elveikben és exegetikai módszerességükben állnak. A mű rangját jelzi, hogy a hallei mentora, a 20. század egyik legnagyobb biblikus szaktekintélye, Otto Eissfeldt írt róla recenziót 1943-ban a *Theologische Literaturzeitung* hasábjain,⁴⁰ s hogy a mű második kötete, 1989-ben egy hasonmás kiadásban ismét megjelent.

³⁸ Lásd az előző lábjegyzetet.

³⁹ PÁKOZDY: Az Ebed Jahweh Deuterojesaja teológiájában, 238–239.

⁴⁰ EISSFELDT: Ebed Jahwe-Problem, 274–275.

Engedjék meg, hogy előadásomat néhány személyes jellegű mondattal fejezzem be. Ebből az új kiadásból még 1989-ben, másodéves teológusként magam is vásároltam egy példányt. Akkor még nem sokat értettem belőle, de azonnal láttam mögötte a felkészültséget és a csodálatra méltó szakmai igényességet. Ám majd csak a doktori értekezésem elkészítése során, 1993 tájékán vettem le ismét a könyvespolcomról, amikor Ézsaiás könyvének elemzése kapcsán magam is egy 40 oldalas fejezetet szenteltem az Ebed-Jahwe énekek vizsgálatának. Írása így dolgozatom német kiadásának bibliográfiájában az idézett két magyar forrásmű egyike lett.

Büszke voltam akkor, hogy a számtalan idegen nyelvű szakmunka között egy magyar tudós azokkal egyenértékű írására is hivatkozhatom. Ma is büszkén, és némileg megilletődve tekintek exegetikai hagyatékára. Életművéért illesse a Mindenhatót köszönet és hála.

Legyen áldott az emlékezete.

Felhasznált irodalom

- BÓKAY, A.: *Irodalomtudomány. A modern és a posztmodern korban*, Budapest, Osiris Kiadó, 1997.
- BULTMANN, R.: A hermeneutika problémája (Eredeti megjelenés: 1950), in: uő: *Hit és megértés – válogatott tanulmányok*, Budapest, L'Harmattan, 2007, 246–263.
- CSEPREGLI, A.-NÉ CSERHÁTI, M.: Történetkritika és irodalmi megközelítés. Maradjunk az úton – Válasz ifj. dr. Fabiny Tibornak, in: *Lelkipásztor* 69 (1994), 5–10.
- EISSFELDT, O.: Neue Forschungen zum Ebed Jahwe-Problem, in: *Theologische Literaturzeitung* 68 (1943), 273–280.
- FABINYI, T.: Új irányzatok a Biblia értelmezésében I–VI, in: *Lelkipásztor* 67 (1992), lásd a 3–9. füzetekben.
- FABINYI, T.: *A keresztyén hermeneutika kérdései és története*, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1998.
- GUNKEL, H.: Ziele und Methoden der Erklärung des Alten Testaments, in: *Monatschrift für kirchliche Praxis* 4 (1904), 521–540. = uő: *Reden und Aufsätze*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1913, 11–29.
- HODOSSY-TAKÁCS, E.: Bevezető: A vallástörténet és a bibliai teológia tanszéke. Egy tudományos-oktatási modell érvényre juttatása a 20. század derekán, in: Pákozdy, L. M.: *Szövetség és hűség. Tanulmányok*, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2010, 9–18.
- KARASSZON, I.: Tekintély és kritika, in: *Theologiai Szemle* 34 (1991), 101–109. = uő: *Az Ószövetség fényei – Veterotestamentika*, Budapest, Mundus Kiadó, 2002, 11–31.
- KLEIN, H.: Az ószövetségi exegézis feladatai és kérdései, in: *Református Szemle* 70 (1977), 17–25.
- KUSTÁR, Z.: Teológia – a hit tudománya, in: *Orando et laborando. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem 2003/2004. évi értesítője. 466. tanév*, Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 227–228.
- LOHSE, E.: A bibliakritika és az igehirdetésünk, in: *Lelkipásztor* 52 (1977), 158–164.
- PÁKOZDY, L. M.: *Az újabb Deuterojesajási kritika ismertetése különös tekintettel az u.n. Ebed Jahveh-dalokra* (Deuterojesajási tanulmányok I. – Pápai Református Theológiai Akadémia Kiadványai 37), Pápa, Főiskolai Nyomda, 1940.

- PÁKOZDY, L. M.: *Az Ebed Jahweh Deuterojesaja teológiájában* (Deuterojesajási Tanulmányok II.), Debrecen, Pannonia Könyvnyomda, 1942.
- PÁKOZDY, L. M.: Az exegezis, dogmatika és az igehirdetés néhány határkérdése, in: *Theologiai Szemle* 18 (1942), 212–233. = különlenyomat azonos cím alatt, Debrecen, Városi Nyomda, 1943.
- PÁKOZDY, L. M.: Az Ótestamentum magyarázatának alapkérdéseiről, in: Módis, L. (szerk.): *Csikesz Sándor Emlékkönyvek* 4, Debrecen, 1942, 37–53. = Theologiai tanulmányok 71, Debrecen, 1942. = Pákozdy, L. M.: *Válogatott tanulmányok az általános és bibliai vallástörténet köréből* V/1, Budapest, Ráday Kollégium, 1984, 3–19. = uő: *Szövetség és hűség. Tanulmányok*, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2010, 94–109.
- PÁKOZDY, L. M.: Az exegézistől az igehirdetésig, in: *Theologiai Szemle* – Új folyam 4 (1961), 140–154. = *Exegézis és hermeneutika*, in: uő: *Szövetség és hűség. Tanulmányok*, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2010, 180–207.
- Szőcs, E.: Az ószövetségi teológiai kutatás mai helyzete és kérdései, in: *Református Szemle* 69 (1976), 197–202. 402–408.

Élet az úrvesztett erők vonzásterében

ZUSAMMENFASSUNG

„Leben im Kraftfeld der herrenlosen Gewalten“. In dem vorliegenden Beitrag wird der Versuch unternommen, Bezugspunkte zwischen dem Denken von László Márton von Pákozdy und Karl Barth aufzuzeigen. Es geht in erster Linie um die rein formalen Übereinstimmungen, die dann durch die Art ihrer Verfasstheit auf inhaltliche Übereinstimmungen folgen lassen. Die beiden Theologen haben zwar in sehr verschiedenen Welten gelebt, jedoch mit den herrenlos gewordenen Gewalten dieselben Erfahrungen gemacht: und dies hat ihre theologische Haltung beeinflusst. Der Beitrag zeigt, dass Pákozdy Barth und vor allem den „Barthianer“, so fern es je welche gegeben hat, jedenfalls auf der Ebene der Hermeneutik nicht folgen kann, doch argumentiert er mit einer nüchternen Sachlichkeit in Fragen der Wissenschaft und der Theologie im Allgemeinen. Pákozdy nimmt für die historisch-kritische Exegese Stellung, während Barth bekanntlich dagegen gewesen ist. Was aber der ungarische Theologe nicht aus dem Blick verliert, was seine Theologie zumindest in die Nähe der barthschen Theologie bringt, ist die Tatsache, dass Pákozdy ein dezidiert kirchlicher Theologe sein will, und seine ganze Theologie in den Dienst der Kirche und in diesem Sinne in den Dienst der „Religiosität“ stellen will. In dem Beitrag werden die Hauptgedanken von Barths herrenlosen Gewalten dargestellt und in Beziehung zu den Äußerungen von Pákozdy gesetzt. Dies alles, um zu zeigen, dass die nicht direkt vorhandene Nähe der beiden Theologen auf der Ebene der Sachlichkeit doch die Situation schaffen konnte, in dem der biblische Theologe das Recht auf das Wachen über die christliche Verkündigung der Dogmatik zugesteht. Der spezielle „menschliche Mensch“, dessen Sein Barth von allen Christen fordert, nimmt in Pákozdy's Geisteshaltung (so wie es aus seinen Schriften hervorgeht) Gestalt und wird ausdrücklich hervorgehoben. Der Beitrag will letztendlich das Erkenntnis hervorheben, dass der Mensch im Kraftfeld der herrenlosen Gewalten erst dann existieren kann, wenn seine Hoffnung an den wahren Menschen gerichtet bleibt, der als Herr Knecht, und der als Richter zugleich Angeklagter ist.

Nagy megtiszteltetés számomra, hogy a Pákozdy-emlékszimpoziumon referátumot tarthatok, de mindezek ellenére valahol ott motoszkál elmémben a bibliai kérdés: „Hát már Saul is a próféták között van?”¹ Nyilván nem véletlen ez a kérdés, hiszen magam sem Pákozdy László Márton tanítványa nem voltam (sajnos), s munkásságának általam legjobban ismert területe az EPM-ben (Evangelische Predigtmeditationen – egykori keletnémet igehirdetői segédletek sorozata) megjelent prédikációs segédanyagok, sőt mi több, még csak biblikus teológiával sem foglalkozom, többé-kevésbé ismert meglehetősen kifejtett „kvadrátallergiámnak” köszönhetően. Mi az, ami mégis feljogosít a szólásra, ráadásul ilyen címmel?

Nyilvánvaló, hogy rendszeres teológusként nem tisztem és feladatom, hogy a biblikus tudóst méltassam, s az sem, hogy teológiájának el nem hanyagolható

1 1Sám 10,11b.

rendszeres teológiai vonatkozásait a maguk teljességében kielemezzem. Mindezt el is mondtam a kezdet kezdetén Marjovszky Tibornak, aki azzal nyugtatott meg, valami „értelmes” rendszeres teológiai dolgot kellene itt mondani. Hogy mennyire lesz értelmes, amit elmondani kívánok, döntsék el a jelenlevők (s majdan ezen írás olvasói), de mindenesetre arról fogok beszélni, amihez talán némiképpen értek, azaz magyarul és röviden Barth Károly teológiájának egy, legalábbis Magyarországon alig recipiált vonatkozásáról. Hogy mindennek mi köze Pákozdy László Márton életművéhez, az talán referátumom végén kitetszik majd.

Természetesen tisztában vagyok azzal, hogy Pákozdy László Márton azon teológusok egyike, akik a barthi teológia ellenállási potenciálját és tudatos egyháziasságát határozottan kiemelték írásaikban, illetőleg prófétai előrelátással óvtak ezen teológiának „izmusba” fulladásától is éppen az „izmusok” elleni küzdelem hevében.² Ugyanakkor azt is látni kell, hogy a közkeletű elképzelés szerint a barthi teológia Pákozdy László Márton életművére nem volt hatással, vagy ha igen, akkor az kimerült ezen teológia hermeneutikájának tagadásában. Nem kívánok e helyen ezekkel a nézetekkel vitába bocsátkozni (a téma ugyanis maga megérdemel egy külön tanulmányt), de engedtesék meg felhívni a figyelmet arra a tényre, hogy Pákozdy nem válogatás nélküli vagdalkozással utasítja el az Ige teológiájának hermeneutikáját, hanem tudatos és elvi alapon foglal állást a történet-kritikai írásmagyarázat szükségessége mellett. A Tunyogi Cs. Andrással folytatott vitájában³, melyet e tekintetben rövidege és pontosan megszerkesztett vitáirat jellege miatt is a mérvadó írásnak tekinthetünk, különösen is világosan megmutatkozik a diszciplínája eredményeit, módszereit és önállóságát védő szaktudós mellett a TEOLÓGIA szabadsága mellett kiálló gondolkodó is, aki nem tud, és nem akar semmilyen prejudíció foglya lenni.⁴ Ez így van akkor is, ha maga a szerző is tisztában van azzal a ténnyel, hogy semmilyen szaktudós nem tud előfeltételek nélkül, azaz teljességgel objektíven dolgozni.⁵

2 Lásd pl. Pákozdy könyvismertetőit: PÁKOZDY: Barth, Karl: Theologische Existenz heute. Heft 1–6. Barth Károly és a német hitvalló egyház belső küzdelme, lásd Theológiai Szemle 9 (1933/34), 228–233.

3 Pákozdy ebben a vitában Tunyogi Csapó András: Néhány szó a bibliai hermeneutika kérdéséhez c. írására reagál l. Theológiai Szemle 8 (1933/34), 162–177.

4 Lásd PÁKOZDY: Az exegézis, a dogmatika és az igehirdetés néhány határkérdése, 212–233. – Különösen is megragadó e tekintetben a következő kifejtés: „Mind a tudományos, mind a hívő érdek azt követeli tehát, hogy az exegeta mindig úgy nyúljon az íráshoz, hogy hite se és krisztológiája se befolyásolja a sensus litteraris megtalálásában, hiszen éppen ebből fakadhat, vagy erősödhet meg ez a hite – ha a Lélek is úgy akarja. Semmiféle prolepszinek helye nincs. [...] Mert az exegézisnek kötelessége, hogy annak az elsőrendű vallásos érdekek is szolgáljon, amely állandóan szem előtt akarja tartani a történelmi igazság kérdését is, tehát megvédeni akár a történetitlen, vagy „történetfölötti” mythologia-hittől. Ez az állandó kérdés nevezhető formailag a tudós ember Lélek-várájának [...] Mert mythológiai, »fiktív« dolgokból nem lenne érdemes dogmarendszert, hitvallást szerkeszteni.” – i. m., 227.

5 Nem kívánom egy utalás szintjén elintézni a kérdést, hogy ugyanis a magyar biblikus teológia Pákozdy László Márton nevével és személyiségével fémjelzett iskolája, mintegy „Barthot megkerülve” művelte diszciplínáját, amit a dogmatikusok nem tehettek meg, hiszen véleményem szerint a kérdés ennél jóval bonyolultabb. Úgy vélem, Pákozdy teológus írásmagyarázóként az írásmagyarázat egyedül lehetséges, mert egyedül szabad módja mellett foglal állást életművével. Ez nem zárja ki a rendszeres teológiai impulzusokat, de az írásmagyarázat elsődleges feladata éppen a módszer szabadságával lefordított textus szabad üzenetének kiemelése. Ez a szabad üzenet szolgálthat azán impulzusokat a dogmatika számára.

Élet az úrvesztett erők vonzásterében – hirdeti nagyképpően referátumom címe, de feltehető a kérdés: mik is ezek az úrvesztett erők és egyáltalán lehet-e vonzásterükben élni? A nem csupán retorikus kérdés arra a kívánja irányítani a figyelmet, hogy a KD-ban marginálisan megjelenő „úrvesztett erők” („herrenlose Gewalte”) a maguk rendjén olyan erők, amelyek az életet csaknem lehetetlenné teszik. Vagy mégis van reménység? Maga Barth a kérdéssel több formában is foglalkozott, s első variációban a témának, „Isten és az istenek” címet adta, mely aztán nem került be a KD végleges szövegébe. A főbb gondolatokat később az úrvesztett erők címen dolgozta be a 78. § anyagába.

A kanti „miben reménykedhetem?” kérdése e tekintetben, úgy vélem, helytálló. Mert van miben reménykedni, amint ezt a biblikus tudós életműve felmutatja. Amikor egyik tanulmánya végén Pákozdy felteszi a kérdést, hogy az Ige mértéke alatt mennyire áll meg egyházunk életrendje, szolgálatunk, s küldetésünk tartalma, egyben arra biztat, biztatását kérdésként fogalmazva meg: „Van-e erőnk és bátorságunk újrafogalmazni [ti. a Biblia üzenetét], vagy saját régi unott elcsépelet formuláinkat ismételtetjük?”⁶ Úgy érzem, ez a fajta biztatás pontosan abban a vonalban áll meg kérdező teológusként s kérdező tanító nevelőként, amelyben az idős Barth nagyon világosan megfogalmazza a teológia rendszeres teológiai diszciplínájára nézve az alapdefiníciót, mely azonban, nézetem szerint, minden további nélkül kiterjeszthető a teológia egészére: „Szabadon gondolkozik, s felhívja a gyülekezetet arra, hogy a maga rendjén az Isten Igéje által adott szabadságban szabadon gondolkozzon és beszéljen.”⁷

Erről a szabadságról szól a KD a megbékélés kontextusában, s erre a szabadságra hívja fel a figyelmet a magyar biblikus tudós is a maga rendjén, amikor megfogalmazza: „A dogmatika csak rossz szelleme lehet az exegézisnek, ha nem az eredményeit (szolgálatát) veszi át, hanem diktálni akar neki („inspirálni” akarja).”⁸ Az ilyenformán „ihletett” teológiai munka tendenciózus ideológiagyártássá lesz, s pontosan az vész el benne, ami legalábbis meglátásom szerint Barth és Pákozdy számára egyaránt fontos volt: a gondolkodó hívő ember Isten által adott szabadsága.

Barth a KD posztumusz publikált töredékkötetében, az Úri Imádság magyarázata kapcsán beszél a 78. §-ban az úrvesztett erőről, mégpedig a megbékélés kontextusában. Amikor Pákozdy László Márton a maga biblikus munkásságában arról beszél, hogy: „Isten beszédére nekünk a történelem porondján kell feleletet adnunk egyénenként és egyházként is. Feleletünknek ez az első mozzanata a történelmünk hívő értékelésében és Isten üzenetének befogadásában: hálaadó, magasztaló és engedelmes emlékezésben áll. Ez a hitvallás lényege...”⁹ úgy gondolom, azokat a kereteket határozza meg, amelybe Barth is belehelyezi az Úri Imádság nyomán a megbékélés kontextusában álló embert, akinek az úrvesztett erők ellenében kell az Igaz Emberre nézve Isten kegyelmére bíznia magát.

6 Lásd PÁKOZDY: Miről és hogyan tesz bizonyosságot az Ószövetség, 8.

7 BARTH: Einführung in die Evangelische Theologie, 197.

8 PÁKOZDY: Az Ótestamentum magyarázatának alapkérdéseiről, 43.

9 PÁKOZDY: Miről és hogyan tesz bizonyosságot az Ószövetség, 7.

A KD 78. § a „Harc az emberi igazságosságért” címet viseli, s tartalmára nézve a felirat ad programszerű eligazítást. Eszerint: A keresztyének arra kéri Isten, hogy igazságosságát egy új égen és új földön mutassa meg, ennek a kérésnek következményeként a keresztyének egyenként és a maguk rendjén felelősek az Isten által rendelt, emberileg biztosított szabadság és béke, valamint az igazságosság megvalósításáért. Mindennek a feladatnak az alapja azon keresztyén bizonyosság, hogy Isten a teremtés rendjén rendet teremtett, melyet majd a végső időkben teljességbe visz.¹⁰ Ezt a rendet, melyet Isten üdvrendjének nevez Barth az 1948-as előadásában, borította fel az ember és lett belőle „a világ rendetlensége”.¹¹ Felfogásában az embernek ebben a felbomlott rendben kell Istennek megadni az őt megillető dicsőséget. A 78. § elején ezt olvassuk „A rendetlenség elleni felkelés” címszó alatt: „Az emberi, Isten dicsőségére való törekvés valóságának szüksége van a próbára tételre. A keresztyének így imádkoznak: »Szenteltessék meg a TE neved!« S miközben Isten Atyaként szólítják meg, ezzel elismerik, számunkra kívánatos ennek az Atyának a tiszteletére törekedni. A keresztyének azonban emberek, s mint ilyeneknek emberi, s ilyenformán mindenesetre kétségbevonható cselekedete lesz az őt [Isten] tisztelő törekvésük.”¹² Minekutána azonban ez az igyekezet szenvedélyességet kíván, elvárando ennek próbája, mert nagyon könnyen „tiszátalan szenvedélyé” (unreinen Leidenschaft) lehet az, aminek „nagy szenvedélynek” (grosse Leidenschaft) kell lennie.¹³ Ebben az összefüggésben szükséges tehát mindazt elhelyeznünk, amit a következőkben a KD az úrvesztett erőkről ír, s melynek értelmében az Isten tiszteletére törekvő, azt szenvedélyesen gyakorló ember: „Fellázad minden elnyomás, s az emberek úrvesztett erők általi elnyomásával szemben.”¹⁴ Csak megjegyzendő, hogy ez utóbb idézett mondat a fejezet programadatai közül kikerült, s csupán a kritikai kiadás jelzi, hogy eredeti szándék szerint a paragrafus egész intonációját meghatározta volna. A teológiai szándék világos: az úrvesztett erők csak következmény, azon emberi igazságtalanság következménye, amely a tisztátalan szenvedélyből támadva az alap emberi feladatot, ti. Isten dicsőítésére való késztetést vonja kétségbe. Barth számára ebben a kontextusban az a fontos, amit a korábbi fejezet utolsó mondatában így juttat kifejezésre: „[a keresztyén ember]. . . Isten tiszteletére törekedve, abban a legkiemelkedőbbben tanúja ügyének (evilági emberként más hasonlók között), hogy számukra egy furcsa *emberi* ember képét nyújtja.”¹⁵

Ez az „emberi ember” a militia Christi tagjaként, amint azt már Harnack is kimutatta volt, elkötelezett, harcra kötelezett ember, s ez a harc az ellenállásban mutat-

10 BARTH: Das christliche Leben, 347.

11 Lásd BARTH: Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan, 1948.

12 BARTH: Das christliche Leben, 347.

13 Pákozdy az exegézis és a dogmatika viszonyának tárgyalása során ezzel a szenvedéllyel beszél a teológia tudományáról és ezen belül az exegézisről különösen is. Ebben az értelemben a „nagy szenvedélybe” belefer annak elismerése is, hogy: „Az exegézis szolgáltatja az anyagot a dogmatika, az egyházi igehirdetés felett örökdő tudomány számára; azt a lehetőséget, hogy a nyelv megkövesedése által okozható félreértéseket is elkerülje az igehirdetés.” Lásd PÁKOZDY: Exegézis, 231.

14 Uo.

15 BARTH: Das christliche Leben, 346.

kozik meg. Ebben és ezen a ponton Barth inkább Zwingli, mint Kálvin követőjeként egy világos vonalat rajzol meg. Az ellenállás ugyanis nem valami olyasmi, amit el lehet érni azzal, hogy egy ügy mellett nem áll ki az ember, hanem jelenti éppen a harcossal kiállást a másik alternatíva megvalósítása mellett.¹⁶ Semmiféle kvietizmus tehát, de olyan határozott kiállás, mely világos különbségtételre kötelez. Ennek a világos különbségtételnek a következménye, hogy az ember képes a rendetlenség és az igazságtalanság struktúrái ellen felemelni szavát. Látnunk kell azonban azt, hogy ez a harc nem azonos valamely párt vagy pártállás elleni, esetenként melletti kiállással, amint azt sem lehet mondani, hogy azonos lenne valamiféle „emberek elleni harccal”, hanem a militia Christi harca az ecclesia militans ügyeként az Isten ügye melletti kiállás.

A Barth-tanítvány, a Pákozdy által is ismert és tisztelt K. H. Miskotte ezt a kritikust és harcossal kiállást, mestere teológiájának alkalmazásaként a II. világháború végén mondott hálaadó prédikációjában, melyet „Isten ellenségei elpusztulnak” címmel a 92. zsolnárról tartott, a következőképpen fogalmazta meg irigylésre méltó tisztánlátással: „Aki a történelmet ismeri, tudja, évszázadokon keresztül általános szokás volt az ellenünk forduló embereket Isten ellenségeiként megbélyegezni! Milyen rettenetesen bánunk mi, emberek, a szent dolgokkal, a szent szavakkal! Nem, ellenségeinket csak úgy Isten ellenségeiként megbélyegezni túlságosan is olcsó, hogy azt ne mondjam, képmutató dolog. Erkölcileg veszélyes ez, és istenkáromlás is lehet. Az egyháznak pedig tízszer is meg kell gondolnia, mielőtt ilyen gondolatoknak teret enged.”¹⁷ Pontosan erről van szó a KD-ban is: az egyház, s ezzel együtt az egyéni keresztyének felelősségéről, amennyiben az Isten ügyéről van szó. S ezen a területen a legnagyobb a kísértés esélye is, hiszen amint azt paragrafusunkban láthatjuk, az ember Istentől való elfordulása és elidegenedése az, mely végül az ember önelidegenedéséhez vezetett. Ez az önmagától elidegenedett ember ellentétbe kerül az Istentől számára teremtményként adott rendeltetésével, és így elkezd „mestervesztetten, mert úrvesztetten gondolkodni, cselekedni és létezni.”¹⁸

Ennek a felfogásnak katasztrófális következményei egészen világosan megmutatkoznak abban, hogy az ember saját, Isten nélküli, „pszeudoabszolút” létét abszolútnak tekinti, de ezzel nem lesz önmaga szabadságának mestere, s az „Eritis sicut Deus!” reménysége csúfos kudarcba torkollik.¹⁹ Barth felfogásában az ember önjogon alapuló léte illúzió és mítosz, s pontosan abban a pillanatban veszti el szabadságát és önrendelkezési jogát, amikor azt megtalálni és kisajátítani véli: „Istentől való emancipációjának története párhuzamosan zajlik saját életlehetőségeinek önmagától való emancipálódásával, kívánsága, igyekezete és akaratának saját képességei általi legyűrésével.”²⁰ Az emberi tulajdonságok így válnak önálló, s mint olyan, úrvesztett erőkké, melyek az őket létrehívó és emancipáló embert is maguk alá gyűrik. Ennek következményeként az emberi képességek ilyen elszaba-

16 Uo., 350.

17 MISKOTTE: Predigten, 72.

18 BARTH: Das christliche Leben, 364.

19 Uo.

20 Uo. 365.

dult köre önálló jogként mutatkozó lényeggé válik, s pontosan azon törvények szerint működnek, amelyek szerint az ember önmagától Istentől elszakította. „Miként egykoron maga, Isten ellenében, képességei különböző formái úgy fordulnak most ellene. A valóságban nem ő rendelkezik felettük, hanem azok felette, nem szolgálják őt, hanem ő szolgál nekik, s annál inkább játéklabda és fogoly, minél kevésbé tudatosítja magában a köztük fennálló normális viszonyok felborulását.”²¹

A teremtéstörténet újraértelmezésében világossá válik, hogy az Istentől elszakadt ember nem válik szabaddá, hanem éppenséggel vélt szabadságában lesz szolgálta. Az emberi akarat, a tervezési képesség és a készségek nem maradnak meg az ember szolgálatában, hanem a maguk részéről erőt és hatalmat fejtenek ki, de mert nem az ember szolgálatában állnak, úrvesztettek lesznek.²² Mielőtt Barth a következőkben az úrvesztett erők értelmetlen rombolását részletezné, felmutatja alapvető tulajdonságait. Ennek értelmében az úrvesztett erők: 1. sötétek, többértelműek és átláthatatlanok, 2. elillanóak, 3. sokféle formájuk és alakjuk ismert.²³

A fenti tulajdonságokból kitetszik, hogy az úrvesztett erők a maguk rendjén nem megragadhatóak. Barth leírásában beazonosításuk azért is különleges nehézségekbe ütközik, mert kultúrától, műveltségtől, időtől és kortól függően változnak, azaz a régi és leleplezett formák helyébe ezen erők képesek megújult formákat állítani²⁴. Mindez világossá teszi azt is, hogy az úrvesztett erők azon abszolutizmusok képében jelennek meg a barthi teológiában, amelyek között az ember kényszerűségből, vergődve él. Ezek kényszerűen meghatározó folyamatok és hatalmak, melyeket Barth úrvesztett erők néven foglal össze, jóllehet a maguk rendjén irrálisnak tűnnek, de éppen irrealitásukban nagyon is valóságosak, s erejük nem lebecsülhető. A KD logikája az ilyenforma abszolutizmusoktól való mentességet látja az Úri Imádság második kérdésében: az ember ebben az Istentől való szabadságot kéri és vágyja saját maga számára.

A KD sajátossága, hogy a dogmatikai toposzokhoz minden esetben tartozik egy etikai kifejtés is. Feltehető és teljes joggal tehető fel a kérdés, hogy ugyan milyen jellegű etika tartozik az úrvesztett erőkről szóló tanításhoz? Világos már az eddigiek alapján is, hogy ebben az esetben nem egy valamiféle, normatív fogalmak által meghatározott etikáról van szó. A Barth-kutatás mai állása szerint az idős Barth teológiai nyelvezetét mélyen meghatározza annak doxologikus jellege, mely a szigorúan vett objektivizáló tudományos nyelvtől eltávolodva egyfajta más kategóriákban működő nyelvi struktúrát állít elénk. Ez az, amit a jüngeli hermeneutika „Sprachereignis”-nak nevez.²⁵ Pontosan ennek lehetünk tanúi a megfelelő passzusok tanulmányozása kapcsán. A normatív fogalmakkal dolgozó etikát itt egyfajta, ma úgy mondanánk, „narratív etika” váltja fel. Ennek értelmében az úrvesztett erők a maguk igazi valójában mindenkor csak legyőzöttetésük, leleplezésük után válnak

21 Uo. 366.

22 Vö. BARTH: *Das christliche Leben*, 364–366.

23 BARTH: *Das christliche Leben*, 367.

24 Uo.

25 Jünger Ernst Fuchstól veszi át a fogalmat – Lásd FUCHS: *Wagnis des Glaubens*, 229. kk. Vö. a doxologikus imanyelvvvel kapcsolatosan a mai Barth-kutatás eredményeiből kiemelten NEVEN: *Barth* lezen. 2003., illetőleg saját írásomat: FERENCZ: *Kinder Gottes – auch im Eschaton?*, 487–499, különösen 490–491.

nyilvánvalóvá, s ez a folyamat egyfajta „eseményé-létel”, élményszerűen megélt valóság. Tulajdonképpen, ha teológiailag akarjuk értelmezni klasszikus toposzaink segítségével, úgy a harmadik artikulus alapján felépülő etika az, amelyről ezen a helyen beszélni kell. Azaz nem mindegy, hogy kinek a Lelkéből táplálkozva építi fel az ember a maga életének keretét meghatározó döntéseit.

Igen érdekes, ahogyan Barth a maga rendjén az úrvesztett erők négy példáját vázolja fel, ezzel érzékeltetve azoknak az emberi életre gyakorolt hatását. Ez a négy példa a következő: politikai abszolútizmus, ideológiák, ktonikus hatalmak (Chtonische Mächte), valamint a Bibliából közismert Mammon.

A következőkben az imént felsorolt úrvesztett erők jellegzetességeit sorolom fel, különösen is kiemelve a politikai abszolútizmust és az ideológiát, mint olyan úrvesztett erőket, melyeknek erőterében PLM a maga életét leélte.

a) Politikai abszolútizmus

A jelenség, melyet Barth a „politikum démonának” nevez, egyáltalán nem tartozik a közismerten úrvesztett erők közé. Akkor, amikor a bázeli teológus a politikum démonizálásáról szól, világosan megfogalmazza az állam és a politikum lényegét, azaz azt, hogy az lényege szerint a jogot és a szabadságot védelmezi az ember érdekében.²⁶ Az Istentől elszakadt ember számára azonban a politika démonivá válik abban a pillanatban, amikor azt önerőből kívánja művelni, s vélt szabadságának hatalmában állva maga lesz a rendszer foglya: „A jog már nem az embert segítő, életét biztosító, felszabadító és megelégtető rend, a jog az ember által elragadott és kezelt, más embereket alávető hatalom lesz. A hatalom nem szolgálja a jogot, s ilyenformán nem ebben van rendeltetése és határa. A hatalom sokkal inkább maga alá gyűri a jogot [...] az állam nem az embert szolgálja, hanem az embernek kell uralkodóként, vagy alattvalóként az államot szolgálnia.”²⁷ A politikai démon legelklatánsabb megjelenési formája minden esetben az impérium, ennek alapstruktúrája minden esetben ugyanaz: a hatalom maga alá gyűri a jogot és a jog csak a hatalom és hatalmon levők szolgálatában áll. Ugyanakkor azonban világosan látni kell azt is, hogy az egyébként teljesen mindegy, milyen színezetű impérium csak akkor működik, ha a politikai elitet és az alattvalókat egyfajta varázslatszerű csodálattal kapcsolja magához. Barth e helyen azt mondja, hogy ez ebben az esetben az állam mítoszává válik, amelyről csak a mítosz bibliai nyelvén lehet beszélni. A mítosz azonban veszélyes, hiszen éppen úgy legitimálhatja a nemes, mint az alantas törekvéseket. Pákozdy László Márton a maga rendjén, amikor az Ószövetség prédikálhatóságát vizsgálja, megállapítja: „A mítosz szimbolikus nyelve miatt nincs okunk finnyáskodni, hiszen ma a legtöbb tudományágnak nélkülözhetetlen a

²⁶ BARTH: Das christliche Leben, 374.

²⁷ Uo.

maga szimbolikus nyelve, szimbólumrendszere.”²⁸ Majd ugyanennek a tanulmányának a végén más összefüggésben ugyan, de arra figyelmeztet: „Az öncélúság elvének az érvényesítésében el van rejtve a széthullás vírusa, a robbanás ketyegő pokolgépe.”²⁹

Azt hiszem, nem nehéz belátni a gondolatbeli párhuzamokat a két teológus gondolati rendszerében még akkor is, ha nagyon is különböző struktúrákban közlik ugyanazt. Pákozdy tanulmányának külön érdekessége, hogy egy szocialista valláskritikai munkát is idéz, kritikusan villantva fel annak sebezhető pontját éppen a mítoszellenességben. A mítosz mítosz voltának belátása hozzásegít annak leleplezéséhez, vallja Barth, és ebben az esetben gondolata különösen is elgondolkoztató: „A jog hatalmának átcsapása a hatalom jogába minden politika minden kapuja előtt veszélyként leselkedik. Ez megközelítésnél tovább sehol sem ment és nem is lehet, de megközelítő megvalósulásában is eléggé rémületes és elrettentő”³⁰

b) Ideológiák

A második, a mi szempontunkból jelentős momentum az úrvesztett erők megnyilvánulási formái közül az ideológia. Barth ezt bizonyos értelemben még felsőbbrendűnek nevezi, hiszen az embernek abból a csodálatos képességéből keletkezik, mely a világot észleletként nézve képes arról alkotott észleleteit fogalmakba, majd fogalmi rendszerekbe foglalni, s ezzel tudást létrehozni.³¹

Az ideológiák születésében a veszélyes pontot Barth abban látja, hogy ez az önmagában véve értékes emberi tulajdonság az istentől elszakadt ember életében egy bizonyos ponton olyan sajátosan merev és változhatatlan fogalomrendszeret, előfeltételeket és előértési sémákat hoz létre, mely az emberi képzetalkotás relatív voltáról elfelejtkezve az emberi képzeteknek nem csupán emberi, de kvázi isteni jelleget tulajdonít. Az ideológiák ilyenformán az önmagát abszolutizáló emberi elme szüleményei, s különleges veszélyességük éppen látszólagos magasabbrendűségükben van.

Barth így fogalmaz: „Igazi szerencse, hogy még nem akadt (s mint olyan, nem is fog, és nem lehetséges) olyan ideológia, mely akár egyetlen embert is teljes mértékben és kizárólagosan eltöltött volna, ezzel funkcionáriusává téve azt.” Az ideológiák formálódásában Barth azt a nyelvi sajátosságot véli megragadhatónak, mely az -izmus fogalomképzéssel dolgozik. Az idős teológus így vall erről egy interjúban: „[...] Óvakodjunk minden olyan szótól, ami -izmusra végződik!”³² A KD

28 PÁKOZDY: Hogyan prédikáljunk az Ószövetség igéi alapján, 89–90. Különösen is érdekes ez abban az összefüggésben, melyben a modern kor, elsősorban a Frankfurti Iskola határozott nyomásgyakorlása és túlnyomó intellektuális fölénye következtében, valamint a II. világháború tapasztalatainak hatására a mítoszok nyelvétől végképp búcsút venni látszott. Az így kialakult „negatív mítosz” nyelve éppen úgy kritikára érdemes, mint elődei. Lásd ezzel kapcsolatosan a Frankfurti Iskola elméletalkotása körül kialakult vita dokumentálását: ADORNO: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, 1970. Nyilvánvaló, hogy az azóta jelentősen módosult habermasi pozíció a vitát ma már más fénybe helyezi, de a dokumentumkötet rámutat a korabeli égető problémákra, melyek, ha más formában is, de napjainkban is jelentkezők.

29 PÁKOZDY: Hogyan prédikáljunk, 96.

30 BARTH: Das christliche Leben, 378.

31 Uo., 383.

32 BARTH: Utolsó bizonyágtételek, 2010.

78. §-ban ezt a következőképpen fogalmazza meg: „Krisztus ismeretének helyére, amennyiben az princípiummá, elvvé válik, a krisztocentrizmus lép [...] Arról nem is beszélve, hogy a szótagocskát közismerten személynevek után is lehet kapcsolni [...] Az „-izmus” azt jelenti minden területen, hogy egy meglátás, egy fogalom, az emberi lét szereplőinek egyike [...] minden mással szemben a diktátor regulátori szerepét kapta, mellyel szemben az ember már-már elveszítette, vagy éppenséggel valósággal elveszítette szabadságát.”³³

Az ideológiák második jellemzője a kulcsszó, vagy hívószó, mely közös jellegzetességként megjelenik minden típusú ideológiában, s melyről Barth különösképpen is az agresszív kategóriában beszél³⁴, míg harmadik jellemzőként a propaganda nevezhető meg.³⁵

c) *Któnikus hatalmak*

Csak a jelzés szintjén szükséges megemlíteni azt, hogy az ember nem csupán szellemi lény, aki mint olyan, az ideológiák által kísérhető, hanem egy a testi és materiális világban élő lény, akit véges földi életének körülményei messzemenően meghatároznak. Ebben az esetben is ugyanakkor a jelenségnek lehetünk tanúi: az ember környezetének forrásai számára segítő erők kellene legyenek, de amennyiben ő azok uraként tünteti fel magát, maga válik szolgává. Barth némi nem leplezett iróniával mondja, hogy a „föld szellemei” elszabadultak.³⁶ Mai szemmel nézve megdöbbentő azon éleslátás, amivel az idős teológus a mai világot olyan nagyon jellemző diktátumokat ironikus éllel felsorolja: pl. divat, sport stb.

d) *Mammon*

A Mammon jellegzetessége, hogy a pénzhez köthető, s mint olyan, legegyszerűbben látszatvalóság, de a pénz lenyűgöző ereje éppen ebben a látszatvalóság voltában van, mely lehetővé teszi bármely emberi értékre való becserélhetőségét.³⁷

Igen érdekes egyebekben a Barth által a KD-ban bemutatott stratégia az úrvesztett erők legyőzésére. Ezek ugyanis nem azáltal győzhetők le, hogy részletes elemzéssel és strukturális analízis segítségével velük a hit valóságát állítjuk szembe, hanem sokkal inkább azzal, hogy tudatosan nem vesszük őket komolyan. A szélsőségesen preskriptív morál helyét így és csak így veheti át az az etika, mely a feltétlen szabadság jegyében biztosítja a szabadságot mindazoknak, akik erre ráhagyakoznak. Azt hiszem, ezzel Pákozdy László Márton is egyetértett volna, hisz,

³³ BARTH: *Das christliche Leben*, 386.

³⁴ Lásd BARTH: *Das christliche Leben*, 387.: „Jelenlétének és tevékenységének második jele a kulcsszó, a hívószó, a catchword megjelenése – nem véletlen, hogy a jelenség ilyen, kimondottan is veszélyesen hangzó elnevezésekkel bír.”

³⁵ BARTH: *Das christliche Leben*, 386–387.

³⁶ Uo., 390.

³⁷ Lásd BARTH: *Das christliche Leben*, 378. kk., különösen 381.

legalábbis az én olvasatomban, teológiai diszciplinája tudományosságának védelme minden esetben a szabadon gondolkodó és felelősen megnyilatkozó tudós nyilvános és felelős megszólalásának lehetőségét kívánta fenntartani akármilyen, mégoly kényszerítő erejű nyilvánosság előtt is.³⁸

Így és csak így lehet az úrvesztett erők erőterében embernek maradni, megőrizni az abszolutizmus és a mindenkori ideológiák árnyékában is azt a sajátos emberi emberséget, ami életünk végső céljára néz – mondja Barth.

Pákozdy a maga rendjén így vall az emberi élet végső meghatározottságáról:

„Az ember az önmagával, a természet és a történelem szükségszerűségeivel való küzdelemben, Isten vezetése alatt válik csak szabad és boldog emberré, és Jézus Krisztusban szemlélheti szemtől szemben a láthatatlan Istent és a maga eikonját és homoiomáját: képmását (2 Kor 4,4; Kol 1,15). Benne, a »második Ádámban« kapjuk meg személyes és közösségi életünk értelmét, útját, igazságát és életét (Róm 5. rész, különösen 5,14–21).”³⁹

A barthi úrvesztett erők vonzásterében élve csak ezzel a hittel lehet „emberséges” embernek lenni és maradni, óvatos távoltageással az ideológiák, de feltétlen nyitottsággal Isten Igéje iránt. Úgy gondolom, Pákozdy László Mártonnak akkor adjuk meg az őt megillető tiszteletet, ha életében és munkásságában az emberséges ember fel nem adott küzdelmét szemléljük mindenfajta úrvesztett erők vonzásterében is.

Felhasznált és idézett irodalom

- ADORNO, THEODRO W. u.a. (Hg.): *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Berlin, Luchterhand Verlag, 1970.
- BARTH, KARL: *Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4, Fragmente aus dem Nachlass. Vorlesungen 1959–1961*, Hg. von Hans-Anton Drewes und Eberhard Jüngel, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 1999, GA II/7.
- BARTH, KARL: *Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan*, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag Zürich, 1948.
- BARTH, KARL: *Utolsó bizonyágtételek*, Debrecen, Karl Barth Kutatóintézet Kiadványai 5., 2010.
- BARTH, KARL: *Einführung in die Evangelische Theologie*, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2006.
- FERENCZ, ÁRPÁD: Kinder Gottes – auch im Eschaton? Karl Barths Annäherung an die Eschatologie in seinem „Unterricht in der christlichen Religion”, in: Hess, R. – Leiner, M. (Hg.): *Alles in allem. Eschatologische Anstöße*, Festschrift für J. Christine Janowski zum 60. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2005., 487–501.
- FUCHS, ERNST: *Wagnis des Glaubens*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1979.
- MISKOTTE, KORNELIS H.: *Predigten, aus vier Jahrzehnten. Ausgewählt, übersetzt und herausgegeben von Hinrich Stoevesandt*, München, Kaiser Verlag, 1969.

38 Szép példa erre a „Ganédombra a papokkal...!” c. rövid írása, l. PÁKOZDY: Válogatott tanulmányok, 141–147.

39 PÁKOZDY: Hogyan prédikáljunk, 97.

- PÁKOZDY LÁSZLÓ MÁRTON: Barth, Karl: Theologische Existenz heute, Heft 1–6. Barth Károly és a német hitvalló egyház belső küzdelme in: *Theológiai Szemle* 9 (1933), 228–233.
- PÁKOZDY LÁSZLÓ MÁRTON: Hogyan prédikáljunk az Ószövetség igéi alapján, in: Uő.: *Válogatott tanulmányok az általános és bibliai vallástörténet köréből I/1*, Budapest, a Ráday Kollégium Kiadványai, 1984, 85–89.
- PÁKOZDY LÁSZLÓ MÁRTON: Miről és hogyan tesz bizonyosságot az Ószövetség? in: Uő.: *Válogatott tanulmányok az általános és bibliai vallástörténet köréből I/1*, Budapest, Ráday Kollégium Kiadványai, 1984, 1–11.
- PÁKOZDY LÁSZLÓ MÁRTON: „Ganédombra a papokkal...!”, in: Uő.: *Válogatott tanulmányok az általános és bibliai vallástörténet köréből I/1*, Budapest, Ráday Kollégium Kiadványai, 1984, 141–147.
- PÁKOZDY LÁSZLÓ MÁRTON: Az exegézis a dogmatika és az igehirdetés néhány határkérdése, in: *Theológiai Szemle* 8 (1942), 212–233.
- PÁKOZDY LÁSZLÓ MÁRTON: Az Ótestamentum magyarázatának alapkérdéseiről, in: Uő.: *Válogatott tanulmányok az általános és bibliai vallástörténet köréből I/1*, Budapest, Ráday Kollégium Kiadványai, 1984, 37–55.
- NEVEN, GERRIT W.: *Barth lezen. Naar een dialogische Dogmatik, Zoetermeer, 2003.*

FEKETE KÁROLY:

Pákozdy László Márton munkásságának homiletikai vetülete

ZUSAMMENFASSUNG

László Márton Pákozdy (1910–1993) ist im XX. Jahrhundert einer der richtungsweisenden Theologen der ungarischen Theologiegeschichte. Professor Pákozdy stellt eine wissenschaftliche Akribie und eine Möglichkeit des sprachlichen Ausdrucks dar, wie man sie nur selten findet. Besonders seine Predigten und Predigtmeditationen zeigen auf, wie meisterhaft er die Kunst beherrschte, den biblischen Text zum Reden zu bringen und die existentiellen Probleme des Hörers zu benennen. Das Eingehen auf die Situation seiner Zuhörer und Leser und die exakte Deutung des biblischen Textes waren bei ihm miteinander untrennbar verbunden.

Károly Fekete untersucht die Predigten nach ihrer Thematik geordnet und geht dann den verschiedenen homiletischen Aspekten nach: Textwahl, Exegese und Stil.

„Tudakozzátok az írásokat...!” (Jn 5,39)

„Minél többet bíz az Isten valakire, annál pontosabb, átfogóbb és személyesebb tájékozódásra van szüksége a Bibliában.”

(Pákozdy László Márton)

1. Az igehirdető Pákozdy László indulása

Pákozdy László Márton ösztöndíjas évei (1932–1937) és első szolgálati éveinek (1937–1945) teológiatörténeti-egyház-történeti élményanyaga életre szóló történelmi leckét adott számára. Az ösztöndíjas évek alatt a német egyházi harc hatása alá került, a Budapest–Pozsonyi úti gyülekezetben pedig már a jelenség romboló hatásainak kármentő szolgálatában lesz aktív szerepe az ébredési idők lázas idejében, amikor a zsidómentésben végez aktív szolgálatot. Mindezek megerősítik benne a helyes írásmagyarázat fontosságát, az Ige tiszta hirdetésének felelősségét, mert szemtanúja lett annak, hogy hová is vezet az ígétől való eltérés...

A német egyházi harc hatása alatt írta első nagyobb dolgozatait Pákozdy László a debreceni teológusok *Közlöny* című lapjában.¹ A *Theologiai Szemle* 1933–34. évfolyamában pedig tudósított a németországi egyházi harcok teológiai és nemzeti vonatkozásairól. Nemcsak a status praesensről adott beszámolót, de a Blut und Boden mítosz gyökereit és várható fejleményeit is elemezte. Pákozdy László

¹ PÁKOZDY: A német ébredés vallási vonatkozásai, in: *Közlöny* 63/8 (1933), 3–5.; 63/9 (1933), 3–5.; 63/10 (1933), 3–4.; 64/1–2 (1934), 8–10.; 64/3 (1934), 7–8.; 64/4 (1934), 10–11.

Márton részletesen bemutatta K. Barth: *Theologische Existenz heute* füzeteit, ill. jelentős még ebből az időből *A németországi egyház nagy kérdései egy nemzeti szocialista író könyve tükrében*² című tanulmány terjedelmű könyvismertetése. A Barth-füzetek ismertetése után óvó szavakkal fordult az olvasókhoz a recenzió: „Németországban nagy tűzzel folyik a keresztyénség germanizációja. Vigyázzunk, hogy nálunk mint turanizálás vagy »magyar vallás« föl ne üsse a fejét ugyanaz a betegség és hogy az egyházi és nemzeti küzdelemben meg ne feledkezzünk arról, hogy »először az Isten Országát kell keresnünk«.”³

Három hónappal a Barmeni Teológiai Nyilatkozat megjelenése után, a Közlöny 1934/1–2. szeptember–októberi számában *A Krisztus teljességéből táplálkozó Egyház* címmel írt egy prédikációt a Jn 1,14–16 alapján, amely a Nyilatkozat kifejezett hatása alatt, „az Egyház egyetlen létforrása Jézus Krisztus” gondolat alapján született. Többször is kifejezetten K. Bartha utalva tanít: „Barth, a legnagyobb református theologus Calvinus óta, azt mondja egyik legújabb tanításában a németországi egyházelyomással és keresztyén ellenes áramlatokkal kapcsolatban... Hűtlenné lett az egyház a kegyelemhez és az Igéhez, létének legfőbb, egyetlen feltételéhez. Ha meg akarunk újulni, az csak révükön lehetséges. Az Isten Igéje szabad érvényesülést, korlátlan fölségjogot követel magának. ... A nacionalizmusból, ám a politikának egyetlen más izmusából sem meríthet új erőt az egyház, csupán öngyilkossá lehet vele. A Krisztus mennyasszonya nem lehet államok, izmusok kitarítottja.”⁴

Erre a megérintettségre következnek majd az életveszélyt is magukban rejtő Pozsonyi *úti évek*, a gettójárás, a zsidómentés és az evangelizációk kora. A sok történet közül többször is, évtizedek múltán is felemlgette a következőt: „1945. január 1-én reggeli szürkület idején – mint szoktam volt – körülszaladtam a templomot, mi maradt... A dunai főbejáratnál szörnyű kép állt előttem. Két fiatal leány csupa sebbel és zúzódással. Nyilvánvalóan ki tudtak szökni a sorból, amikor a nyilasok a Duna-parton végezték gyilkos munkájukat. Megfagytak. Egészen világos lett számomra, évekre, nemzedékekre visszafelé és előre, hogy az Egyház egésze nem volt igazán a Vész idején menedék. »A templom zárva volt.« Úgy éreztem, nincs jogom szolgának érezni magamat (Dán 9,7), és úgy éreztem, befejezett az életem itt. Január 16-án reggel, amikor az első orosz katona hangját meghallottam, siettem fölfelé, hogy mondhassam: nincs német katona. A fiatal kárpátaljai katona, akivel mégis tudtunk valamit németül-oroszul beszélni, előre parancsolt. Letépte az oroszul fölírt svéd védettséget, elszakította svéd papíromat, 100 méterrel odébb folyt a harc, én meg ott álltam, és vártam. Egyszer csak azt mondta: a tábornok azt parancsolja, hogy vasárnaptól kezdve itt istentiszteletet kell tartani... A két hét véget ért, egyszerre kivilágosodott: szabad lesz prédikálni, lesz egyház.”⁵

Pákozdy László igehirdetői karaktere Bereczky Albert oldalán, a Pozsonyi úti években, 1937–1945 között bontakozott ki. A rendszeres és sok igehirdetéses szolgálat érlelte meg benne, hogy írjon és tanítson a tudomány és a gyakorlati igehirdetés

2 PÁKOZDY: A németországi egyház nagy kérdései, in: *Theológiai Szemle* 10/4–6 (1934), 348–352.

3 PÁKOZDY: Barth, Karl: Theologische Existenz heute, in: *Theológiai Szemle* 10/1–3 (1934), 228–233. 233.

4 PÁKOZDY: A Krisztus teljességéből táplálkozó Egyház, in: *Közlöny* 64/1–2 (1934), 6–7.

5 PÁKOZDY: Az Ebed Jahweh Deuterójesaja teológiájában, 261.

közötti szakadék áthidalásáról. Fontos, hogy ezt nem teológiai tanárként kezdte el (amolyan „akadémikus” módon), hanem gyakorló vallásoktató-segédlelkészként!⁶ Tanításában a teológiai tudomány és a gyülekezeti élet közötti élő, Szentlélek teremtette kapcsolatra mutatott rá. Később is megerősíti ezt a szándékát: „A »teológiai tudományok« fogságában vagy karanténjében tartogatott modern bibliatudományosságot be kell hozni az egyházak életébe: prédikációjába, oktatásába, mindenhová. Enélkül nem tudjuk az Evangéliumot egészen új jóhírként (valójában az ősit) hirdetni, úgy, hogy érezzék rajta a könyvvallássá válása előtti frissességének illata, olyan hallgatóknak, akik egy modern tudomány- és történeti kritikai gondolkodás által megszabott elmével hallgatják. Az üzenet rájuk már nem azért hat, mert egy csodálatos könyvből olvassák, hanem a megértett tartalmánál fogva.”⁷

2. A homiletikai segédanyagokat, vázlatokat közlő teológus

Pákozdy László elévülhetetlen érdeme, hogy egész pályája alatt azon munkálkodott, hogy a tudományos írásmagyarázatot az igehirdetés szolgálatába állítsa. Elkötelezettségét az a tény is bizonyítja, hogy a gyakorlati lelkipásztorkodás kérdéseivel foglalkozó hazai és európai szaklapokban igen nagy odaadással publikált. Homiletikai eligazításai ma is értékesek és érvényesek. Homiletikai vázlatokat, meditációkat és igehirdetéseket az alábbi lapokban találhatunk Pákozdy professzortól:

| | |
|-----------|----------------------------------|
| 1932–1940 | Közlöny |
| 1938–1949 | Református Igehirdető |
| 1940–1943 | Igazság és Élet |
| 1944 | Református Theologia |
| 1949–1950 | Református Gyülekezet |
| 1949–1980 | Református Egyház |
| 1958–1981 | Göttinger Predigt-Meditationen |
| 1973–1978 | Evangelische Predigtmeditationen |

Pákozdy László Márton nemzetközi ismertségéhez jelentősen hozzájárult a Göttinger Predigt-Meditationen szerkesztőségéhez fűződő kapcsolata, amelyről több írásában is megemlékezett. Legrészletesebben a neves teológus-szerkesztő halálára írt nekrológiájában vall erről a *Hans Joachim Iwand emlékezete* című írásában.⁸

Külön előadást igényelne a fenti folyóiratokban megjelent 120-130 vázlat és igehirdetés elemzése. Általános jellemzőként elmondható, hogy 1. Pákozdy explikációs anyagai is az applikációra kihegyezetten jelennek meg. 2. Feldolgozásmódja mindig

6 Segédlelkési éveiről l. megjegyzéseit, PÁKOZDY: „Tulajdon kezünkkel munkálkodván”, in: *Igazság és Élet* 10/2 (1944), 22–28. 23.; Uő: Az Ebed Jahweh Deuterójesaja Theológiájában, 257–258.

7 PÁKOZDY: A szentkönyves vallások morfológiája, in: *Theológiai Szemle* 14/1–2 – Új folyam (1971), 19–27. 27.

8 PÁKOZDY: Hans Joachim Iwand emlékezete, in: *Theológiai Szemle* 3/5–6 – Új folyam (1960), 129–133. (különösen is: 132–133); Az igehirdetés válsága az Egyház válsága, in: *Theológiai Szemle* 11/5–6 – Új folyam (1968), 172–175.

textushoz kötött és nem merev modellekhez. Az ószövetségi textusok keresztyén értelmezése terén sem esik abba a hibába, hogy szolgálai módon éljen a sematikussá tett értelmezésmoделlekkel.⁹ Nem csatlakozik kizárólagosan sem a retrospektív modellhez, sem a szembenállásmodellhez, sem a dinamikus, sem az analogikus modell nem köti meg, hanem éppen azt alkalmazza, amit az adott textus műfaja, exegézise és belső dinamikája kíván. 3. Megfogalmazásaiból érződik, hogy a szakosodás világában is egy univerzális teológus szól az igehirdetéseiben és az aktuális helyzetre reflektálni képes igehirdető.

A fenti elvekből még a pikáns kázusok esetében sem engedett, amikor pl. Debrecen „felszabadulásának” 10. évfordulóján kellett ígét hirdetnie a debreceni Nagytemplomban¹⁰, vagy amikor az 1956-os forradalom debreceni sortüzei utáni egyik novemberi vasárnapon ment szószerkekre¹¹, vagy amikor az EVT Nairoiban tartott nagygyűlése idején kellett a Magyar Rádióban ígét hirdetnie¹².

3. Pákozdy László Márton munkásságának elvi-homiletikai öröksége

Az emlékülés szervezőitől kapott feladatom az, hogy mutassam be a gyakorlati prédikációs segítőanyagok elvi alapozását. Az itt következő szinopszist Pákozdy László nyolc alaptanulmányából állítottam össze, amelyekből hűen rekonstruálható a Pákozdy által ajánlott út a bibliai textustól a prédikációig.¹³ A nyolc tanulmány közös magját kifejezetten homiletikai nézőpontból summázza A „tudományos” írásmagyarázat az igehirdetés szolgálatában (Református Igehirdető, 1946) és Az exegézistől az igehirdetésig (Theologiai Szemle, 1960) című Pákozdy-írás.

a) *Textusválasztás*: A textusválasztás kapcsán Pákozdy kiadja a jelszót: vissza a reformátorok írásértéséig! A reformációra hivatkozva elveti a perikóparendszer szerinti textusválasztást és ajánlja a lectio continua alkalmazását: „A perikópa-rendszer... két okból hozta annak idején az ókori és középkori egyház: a) Rá akarta szorítani a prédikátorokat, hogy bizonyos ciklusban minden fontos bibliai helyről prédikáljanak; b) ne nyúljanak nehéz, esetleg valamilyen eretnokséget támogató bibliai helyhez. A tervszerű bibliaolvasó kalauznak az a nagy haszna van, hogy a

9 Vö. MÖLLER: Von der Schwierigkeit, „homiletisch” zu Predigen und der besonderen Schwierigkeit, alttestamentliche Texte zu Predigen (HARMS–OCHEL–SELBACH hrsg.: *Wechsel – Wirkungen* 65/3), Waltrop, Verlag Hartmut Spenner, 1991.

10 PÁKOZDY: Az elrejtőzködő szabadító Isten, in: *Református Egyház* 6/24 (1954), 23–24.; 7/1 (1955), 19–20.

11 FEKETE: Pákozdy László Márton a professzor, in: *Református Egyház* 45/9 (1993), 213.

12 PÁKOZDY: Jogrend, igazságosság, békeesség, in: *Református Egyház* 27/12 (1975), 281–283.

13 Az összeállításnál használt PÁKOZDY-tanulmányok: Az exegézis, a dogmatika és az igehirdetés néhány határkérdése, in: *Theologiai Szemle* 18/4 (1942), 212–233.; Az Ótestamentum magyarázatának alapkérdései, in: MÓDIS (szerk.): *Csikész Sándor Emlékkönyvek IV*, 200–216.; A „tudományos” írásmagyarázat az igehirdetés szolgálatában, in: *Református Igehirdető* 26/5 (1946), 65–67.; 27/1 (1947), 1–5.; 27/3 (1947), 41–44.; 27/4 (1947), Borító II–III–IV.; Hogyan találjuk meg a Biblia szociális-etikai üzenetét?, in: BODONHELYI–GAUDY–MAKKAI (szerk.): *Az egyház a világban*, 47–80.; Az exegézistől az igehirdetésig, in: *Theologiai Szemle* 4/5–6 – Új folyam (1961), 140–154.; Hogyan prédikáljunk az Ószövetség igéi alapján?, in: ADORJÁN (szerk.): *Hirdesd az Igét... – Igehirdetők kézikönyve*, 53–63.; Az ecclesia visibilis jelentősége, in: Uő: *Tanulmányok I/II*, 164–166.; PÁKOZDY: *Bibliaiskola*.

prédikátorokat rendszeres bibliaolvasásukban vezet, tanulásra készíti. ... a Biblia minden helyével foglalkoznia kell. ... A jó kalauznak természetesen föltétele, hogy lectio continua alapján vezessen.” „A reformáció elvetette a perikópa-rendszert, mert úgy látta, hogy az idők folyamán a prédikátorok kényelmességét, felelőtlen-ségét szolgálta. Zwingli is, Kálvin is éles, gúnyos szavakkal támadta – a folyamatos írásmagyarázás és prédikálás érdekében.”¹⁴ „Semmiféle perikópa, kalauz, káté stb. nem pótolhatja a Bibliának belső történeti, azaz szerves összefüggésben való ismeretét.”¹⁵

Pákozdy állandóan visszautalt a reformáció idejére, amikor felfedezték, hogy az ige hirdetés az eredeti szövegből él. Ennek illusztrálására idézi fel egyik írása a reformátori korból a zürichi Grossmünster reggeli „*Prophezei*” bibliaóráit: „A zürichi reformáció nemcsak arra törekedett, hogy az Írással ismerős, nagy lelkipásztori kara legyen, hanem arra is, hogy a gyülekezetet valósággal belegyökereztesse az Igébe, abban nagykorúvá, önállóvá tegye.”¹⁶ „Minden hívő köteles egyre mélyebbre hatolni az Igébe, a teljes Írásba.”¹⁷

A lelkipásztori-ige hirdetői egzisztencia ugyanis az eredeti szövegben való jártaságon múlik. „Ahhoz, hogy valaki felelősséggel és tisztán hirdethesse az igét, az eredeti szövegen kell állnia. Ezért áldoztak olyan mérhetetlen sokat a kollégiumokra az atyák. Ezért gyökereztek olyan mélyen az Igében, mert igazán ismerték azt. ... Ezt az elvet földadni vagy megtagadni egyet jelent azzal, hogy valaki az egész reformációt megtagadja és téves dolognak tartja.”¹⁸

A protestáns orthodoxia idején fokozatosan ment feledésbe a sola scriptura és a historico-grammaticalis interpretáció reformátori elve, s következett a dialektikus szófacsarások fárasztó időszaka.

b) *A Biblia magyarázása (exegézis)*: Pákozdy kifényesítette és központivá tette azt a három reformátori elvet, amellyel az ige hirdetés minőségét befolyásoló hermeneutikai kulcsokat ad:

- *vera theologia est grammatica* – vagyis a nyelvi megértés nélkülözhetetlen;
- *sola scriptura* – a Szentírás-értelmezést semmi, még a dogmatika sem befolyásolhatja;
- *scriptura sacra sui ipsius interpret* – az önmagát magyarázó Szentírás belső bizonyágtétele a szövegösszefüggés, a kontextualitás következetességét igényli.

Üzenetet csak az adhat tovább, aki üzenetet kapott. Igét csak az hirdethet, aki maga is kapott Igét. Az üzenetet igazán és teljes hűségben csak az eredeti szövegből lehet kapni. Elsődleges a megértés-megismerés fogalmi-tartalmi szempontból, hogy aztán jöjjön a cselekedet, a rátett élet engedelmessége.

Pákozdynál a „vera theologia est grammatica” – elv megvalósulása azt eredményezte a nyelvi megértésben, hogy az exegézist a Kijelentésig visszavezető útként

14 PÁKOZDY: Az exegézistől az ige hirdetésig, in: *Theológiai Szemle* 4/5–6 – Új folyam (1961), 140–154., 146.

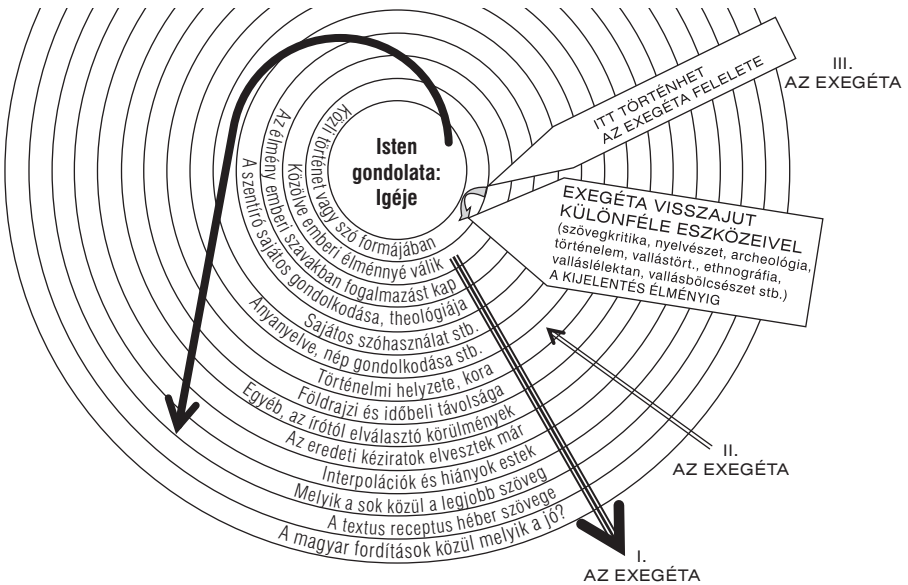
15 PÁKOZDY: Bibliaiskola, 13. A kiragadott textusok és igék használatához lásd uo. 13–19. oldalakat.

16 PÁKOZDY: A reformátori kor bibliaórái Zürichben, in: *Theológiai Szemle* 12 (1941), 106–108., 106.

17 Uo. 108.

18 PÁKOZDY: A „tudományos” írásmagyarázat az ige hirdetés szolgálatában, in: *Református Igehirdető* 26/5 (1946), 65–67., 65–66.

ábrázolta (*methodus* = *meta+hodus* = visszafelé vivő út). Ahhoz, hogy a szentíró eredeti gondolatáig, „a rábízott Kijelentésig visszajuthasson, meg kell járnia azt az utat visszafelé, amelyet az Ige tett meg mai formájáig, azaz: le kell győznie ezeket a szigetelőrétegeket, akadályokat; mégpedig mindegyiket a megfelelő („tudományos”) eszközzel.”¹⁹



Az exegézis menetrendje Pákozdy László Márton szerint:

1. Minden szónak a megértése (*szövegexegézis*) a segédtudományok egész armatúrájának a segítségével, el egészen a megfelelő jó magyar szó vagy kifejezés megtalálásáig vagy megalkotásáig.
2. Minden szó megértése ugyanolyan módon *a mondat összefüggésében*.
3. Minden mondat megértése *a bibliai szakasz összefüggésében*.
4. A bibliai szakasz *részeinek és egészének megértése a bibliai könyv és az egész Biblia egészében*.
5. A magyarázat befejező *koronája* – *az a jó fordítás*, amelyet hallván, tüstént megért az ember.

„Az exegézis munkájának a derekas része a fordítás elé esik. Hogyan is lehetne az exegézis alapja a fordítás, amikor az eredménye; hogyan fordíthatnók le a szöveget, ha nem értettük meg előbb szóról szóra, mondatról mondatra? Az igehirdetés számára is a szövegexegézisből kiinduló jó fordítás adja a legtöbb mondanivalót.”²⁰

¹⁹ Uo. 27/3 (1947), 41–44., 42.

²⁰ PÁKOZDY: Az exegézistől az igehirdetésig, in: *Theologiai Szemle* 4/5–6 – Új folyam (1961), 140–154., 147.

A Szentírás-értelmezést nem befolyásolhatja semmi. Pákozdy ezt azzal indokolta, hogy az exegézisben is megvan a „Simmelweis-törvény”, ami „csak egyirányú utca (életveszélyes a boncolóasztaltól a szülőágyhoz menni, visszafelé nem): az exegézis a módszerei követelmények megtartásán kívül más parancsot sehonnan arra nézve nem kaphat vagy fogadhat el ezen az egyen kívül, hogy a szöveg jelentését pusztán föltárja.”²¹

Két területre külön is rámutatott Pákozdy, amely a Szentírás-értelmezés befolyásolására kísérletet tehet. Az egyik példa a dogmatika, a másik példa a valláspedagógia területéről illusztrálja óvását.

A *dogmatikával* kapcsolatban állítja: „A grammatikai-históriai, azaz tudományos megértés előbbre való, mint a tanalkotás ... a Biblia magyarázásának az egyházi és egyéni hitvallástól és dogmatikától elérhető legteljesebb függetlenségben kell történnie, mert az írásmagyarázat csak így teljesítheti szolgálatát az Egyház, illetve a dogmatika iránt. A Biblia fölötté áll az Egyháznak és dogmatikájának. Ez utóbbinak kell a Bibliához igazodniok.”²²

A *valláspedagógiához* a „*József története a Bibliában és a vallásoktatásban*” című írása arról szól, hogy a kortárs hitoktatási vezérkönyvek a József- és Jákóbtörténeteket az erkölcsi eszmény romantikus írásértése alapján moralizálásra használták. A félreértést így summázza a cikk: „Az egész-egy József történet központi mondanivalója... a kegyelmesen szerető, mert üdvtervét minden emberi bűn és ártatlanság ellenére is (sőt mindezt eleve fölhasználva) végrehajtó Isten. Ennek a központi gondolatnak a helyére kell odalépni a tanterv szerint a szülői és testvéri szeretet moráljának, miközben a bibliai történet cél helyett eszközzé válik.”²³

Az Egyház életében egyedül a Szentírás a norma normans – a szabályozó mérték. Minden egyéb norma csupán norma normata – szabályozott mérték.

Az *exegézis és az igehirdetés világos megkülönböztetése* Pákozdy László Márton egyik *vesszőparipája*. „Az elemző íráskritika keveset hozott a prédikátor konyhájára, ha olyan életszokása volt, hogy olcsó ajándékból terítsen naponta asztalt magának és a rábízottaknak, és nem fáradságos munkával egye kenyerét.”²⁴ Az exegézis nem igehirdetés. Az igehirdetés több mint exegézis, de exegézis nélkül nem igehirdetés: fundamentumának mindig az exegézisnek, a helyesen megértett Igének kell lennie. „Értékrendben az exegézis önmagában lehet befejezett, de az Élet bizonyossága szerint önmagában csak torzó. Egésszé-életté a bizonyágtevő továbbadásban: az igehirdetésben válik. Isten továbbadott Igéjévé prédikálva lesz. Exegéták sokszor nem törődtek azzal, hogy mielőtt szólnának, nagyon komolyan hallgatniok és figyelniök kellene: a szövegre, az egy-eredetire; hogy a szöveg az Úr, ők csak szolgálói annak. De ugyanígy az igehirdetők is beleesnek ebbe a hibába; ők

21 PÁKOZDY: Hogyan prédikáljunk az Ószövetség igéi alapján?, in: Adorján (szerk.): *Hirdesd az Igét... – Igehirdetők kézikönyve*, 53–63., 54.

22 PÁKOZDY: Hogyan találjuk meg a Biblia szociális-etikai üzenetét?, in: Bodonhelyi-Gaudy-Makkai: *Az egyház a világban*, 47–80., 58.; –Vö.: Pákozdy: *Az exegézis, a dogmatika és az igehirdetés néhány határkérdése*, in: *Theologiai Szemle* 18/4 (1942), 212–233.

23 PÁKOZDY: *József története a Bibliában*, in: *Református Gyülekezet* 1/10 (1949), 21–32., 28.

24 PÁKOZDY: *Miről és hogyan tesz bizonyágot az Ószövetség?*, in: *Theologiai Szemle* 6/9–10 – Új folyam (VI), (1963), 257–265., 258.

is mennyiszer nem törődnek azzal, hogy mielőtt szólnának, előbb hallgatni kell az igaz üzenetre; sokszor pedig fáradságos munkával és verejtékezéssel kell az üzenetért megküzdeniök. Így történt, hogy exegéták egyéb tudományt adtak exegézis helyett; igehirdetők pedig legfeljebb mottóért nyúltak a Bibliához, a lelkük tudatos vagy tudatalatti világában régen kész mondanivaló (semmiképp sem 'prédikáció', ha még oly tökéletes 'dispozíciója' és homiletikai tudomisénmije volt is neki) számára.²⁵

A *Scriptura sacra sui ipsius interpret* elve miatt a bibliai teológiai összefüggések jelentőségét hangsúlyozta az igehirdetés szempontjából Pákozdy. Folyamatosan képviselte azt, hogy a helytelen bibliaszemlélet következménye a rossz bibliahasználat, ami a Bibliát atomizálja, darabokra szedi, az egyes darabokat elszigeteli. „A hitnek tartalma is van és ez a *teljes üdvtörténet*, úgy, amint azt nekünk a teljes Biblia tudósítja. A *teljes* Bibliát egyik *részlete* sem helyettesítheti, még a legmagasztosabbnak hitt részlete sem. ... Az egészséges keresztyén lélek mindennap a teljes igéből él (Mt 4,4), tehát: az egyetlen versecskét is az egésznek az összefüggésében érti és az egésznek a világosságában látja: beállítja – mielőtt magára alkalmazná – a kijelentéstörténetnek abba a korszakába, ahol először elhangzott, beleéli magát az első helyzetbe, s csak azután alkalmazza magára, ha alkalmazható. E módszer hiánya a tévelygések és szakadások alapoka. ... A kiszakított igébe minden gondolat könnyen beleolvasható, mert a szavak sok mindent magukba tudnak fogadni, de a Bibliának csak egy értelme lehet.”²⁶

c) *Az igehirdető személyes döntése az exegézis föltárta „üzenet” alapján*

Ha az igehirdető számára világossá vált az üzenet, ami meg van írva, akkor áll az előtt a már nem tudományos, hanem létébe vágó (egzisztenciális) kérdés előtt, hogy magát az immár megértett üzenet címzettjének tartja-e vagy nem, azaz csupán megértőjének és megértetőjének.

„Hogy a 'betű', az 'írás' igazán *igévé*, azaz isteni erővel teljes és hatalmas hatékony szóvá tudjon válni, ahhoz két dologra van szükség – Pákozdy szerint:

1. Olyan egyszerűen és ugyanazt kell értenünk a szövegen, amit azon az első kimondója értett, tehát nem szabad azonnal valami »lelki« értelmet beleerőszakolni.

2. Isten Lelkének el kell végezni azt a munkát a régi ige és az emberi lélek között, amely – a bibliai régi helyzet és a mai ember helyzete közötti *azonosság (analógia)* alapján – következtében a keresztyén ember megérti, hogy neki is ugyanazt üzeni az Isten. Amíg Náthán beszélt, Dávid értett minden szót; amikor azután Náthán rámutatott és azt mondta, hogy »*Te vagy az az ember.*...« (2Sám 12,17), akkor tudta meg és fogadta el, hogy róla van szó a példázatban.²⁷

A fenti második pont arról tanúskodik, hogy Pákozdy professzor tudatosította a *Szentlélek szerepét* az igehirdetésre készülési folyamatában: „A Szentlélek világosságot és erőt ad. Fölgyújtja körülöttünk a fényt, de nem rendezi át helyettünk a viszonyokat. Egyenest megköveteli tőlünk, hogy észrevegyük magunk körül a

25 PÁKOZDY: A tudományos írásmagyarázat, in: *Református Igehirdető* 27/1 (1947), 3–4.

26 PÁKOZDY: *Bibliaiskola*, 14–15.

27 Uo. 16–17.

valóságot, az ember és a világ egész valóságát, mert azt a Teremtő az ember megismerése és az uralkodása alá vetette. A Szentlélek nem kizárja, hanem serkenti az emberi megismerésnek éppen azt a »profán« fajtáját, amelyet a szó hétköznapi értelmében nevezünk megismerésnek, el egészen a mai társadalomtudományig. ... Az emberi ismeret akkor válhatik a Szentléleknek való engedelmesség közben eszközzé, ha a dolgoknak megfelelő – valóságos ismeret. ... Az igehirdetés szolgálatára vállalkozó ember intelligenciája és ismerete tekintetében a Szentléleknek maximális igényei vannak. Nem mintha Isten mindenhatóságának föltétlen szüksége lenne teológiai és profán tudásunkra, hanem azért, mert nincsen szüksége a kártékony műveletlenségünkre sem.²⁸

d) Az üzenet megfogalmazásakor tekintetbe kell venni a hallgatóságot is

Manapság ezt természetesnek tartjuk, de ne felejtjük el, hogy Pákozdy László Márton ezt az aspektust akkor hangsúlyozta, amikor még a gyakorlati teológia empirikus fordulata éppen csak elkezdődött. A dialektika teológia hatására egy ideig letűnt az igehallgatókra való odafigyelés, mert a Deus dixit elvet vallók csak a megszólaló igére koncentráltak. Ebben éppen az 1960-as évek hoz változást, és két határozott hangot Pákozdy is meg kellett, hogy halljon. Először is, a hallgatóságra figyelés témáját az a Hans Joachim Iwand képviselte, aki Pákozdyt is bevonta a Göttinger Predigt-Meditationen (GPM) szerkesztőinek és szerzőgárdájának sorába. H. J. Iwand hirdette meg a GPM homiletikai programját, amely a „wirkliche Welt”-et, mint a prédikáció kritériumát határozta meg a szerkesztési alapelvek között. Hozzá tartozott a lap profiljához a prédikációt hallgató gyülekezet valóságának, helyzetének komolyan vétele is, valamint a történeti és lelkigondozói szituáció feltérképezése.²⁹

A kortársak közül a másik sajátos felfogást az ökumenikus körökben ismert Ernst Lange képviselte. Ernst Lange: *Tézisek a prédikáció elméletéhez és gyakorlatához* című tanulmányában így ír a homiletikai szituáció jelentőségéről: A homiletikai szituáció az a szituáció, amely a prédikáció számára kihívást jelent. Egyrészt külsőleg meghatározott: egy alkalomra történt felkérés által, a vasárnapi istentiszteleti gyülekezet által, a hitoktatás vagy a lelkigondozás által. Fontos, hogy minden ilyen esetben az egyház korábbi prédikációinak *hatástörténetével* is dolga akad az igehirdetőnek.

Az igehirdetőt arra készíti a megbízatása, hogy a prédikációt kihívó szituációra a tudatos részvételt (participációt) alkalmazza, amennyire az lehetséges, javasolja E. Lange. A probléma dialektikája a következő: minél kevésbé részese a prédikátor annak a helyzetnek, amely prédikációját megköveteli, annál pontatlanabb, céljavesztettebb és érthetlenebb a bizonyágtétele. ... Minél intenzívebben keresi viszont a részvételt (participációt) a nevezett helyzetben, annál bizonyosabban „elnémul a szava”. Hallgatóinak kísértései, kétségei, lázadásai, közönyössége és félreértései őt magát terhelik meg.³⁰ Az igehirdetőt a tudatos szituációelemzés óvja meg mindkét buktatótól.

28 PÁKOZDY: Az exegézistől az igehirdetésig, in: *Theológiai Szemle* 4/5–6 – Új folyam (1961), 140–154., 144.

29 HERMELINK: Die homiletische situation, 31–40.

30 LANGE: Chancen des Alltags. Überlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart, 325–326.

Ezt a homiletikatörténeti háttérrel ismerve egészen újat jelentett az, hogy Pákozdy azt tanította és tételesen fel is sorolta, hogy a készüléskor figyelembe kell venni azt a történeti helyzetet, amelyben a prédikáció hallgatói élnek. Szerinte, „a megszólítandó gyülekezet ismeretébe beletartozik:

1. A hallgatóság múltja, egyháza egész történetével együtt.
2. A hallgatóság érvényes történeti hitvallása, amely megszabja erényeit és jellemzi esetleges hibáit, engedetlenségét.
3. A hallgatóságnak a nagyobb egyháztestekhez (országos egyház, felekezeti világszövetség, ökumené) való viszonya.
4. A hallgatóság nemzeti múltja.
5. A hallgatóság társadalmi, politikai, gazdasági múltja.
6. A hallgatóságot ténylegesen hordozó társadalom ismerete.
7. Az emberiséget mindenütt (tehát többé-kevésbé a gyülekezetben is) mozgató szellemi és anyagi erőtevényezők ismerete (pl. a béke, az atomenergia, a kolonizmus, a polgári szabadságjogok, a nemzetközi jogrend kérdései).
8. A sokértelmű múlt és a sokrétegű jelen, a jövő felé tett irány hitvallásszerű fölismerései (gyülekezeteink, országos egyházi szerveink, nemzetközi egyházi világszövetségi és egyházközi szervezeti döntések) ismerete.

Ezekben az egyház (az egyházak) értelmezi a maga útját: a fönti tényezők ismeretében, Isten ígéjére hallgatva, üzenetének engedelmeskedni óhajtva, fölméri a múltat és irányt vesz a jövő felé.”³¹

e) A helyes igehirdetés dinamikus történetét indít az egyházban

A helyes igehirdetés dinamikus történetét indít az egyházban tétel Pákozdynak, a *Pastoraltheologie* című teológiai folyóirat 80. születésnapjára készült írásában fogalmazódik meg, amelyet *Az ecclesia visibilis jelentősége az Egyház kontinuitásában* címmel írt.³² „Az Egyház a kerygma továbbadása által keletkezik: (váltak láthatóvá) az Evangélium, mindkét szövetségi kor örömezetének hirdetése által. Az Egyház ott »történik«, ahol az Ige meghallásának következménye engedelmes, bizonyágtevő, hiteles magatartás ennek a világnak a problémái között minden korban és minden helyen.”³³

Ami ebben a Günther Ruprecht Kiadót köszöntő tanulmányból szembeötlő, az az, hogy itt Pákozdy szavai mögött a Barmeni Hitvalló Zsinat Teológiai Nyilatkozatának 3. tétele áll,³⁴ ahol az irat Krisztus egyházának széles körű tanúságtételéről

31 PÁKOZDY: Az exegézistől az igehirdetésig, in: *Theológiai Szemle* 4/5–6 – Új folyam (1961), 140–154., 144–145.

32 PÁKOZDY: Az ecclesia visibilis jelentősége, in: Uő: *Tanulmányok I/II*, 161–166.

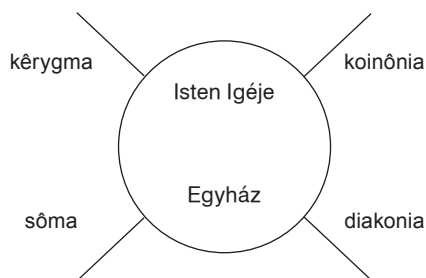
33 Uo. 162.

34 *Barmeni Teológiai Nyilatkozat 3. tétel* (1934): „Az igazsághoz ragaszkodva növekedjünk fel szeretetben mindenestől öhozzá, aki a fej, a Krisztus. Az egész test pedig az ő hatására egybeilleszkedve és összefogva, a különféle kapcsolatok segítségével és minden egyes rész saját adottságának megfelelően működve gondoskodik önmaga növekedéséről, hogy épüljön szeretetben.” (Ef 4,15–16) – A keresztyén egyház testvérek közössége, amelyben Jézus Krisztus az Igében és a sákramentumokban a Szentlélek által, mint Úr, jelenvalóan cselekszik. Az egyháznak hitével éppúgy, mint engedelmes-ségével, üzenetével éppúgy, mint rendjével, a bűnös világ közepette, mint a megkegyelmezett bűnösök egyházának arról kell bizonyágot tennie, hogy kizárólag a Krisztus tulajdona, kizárólag az Ő vigasztalásából és az Ő útmutatásából, az Ő megjelenésének várásában él és óhajt élni. – Elvetjük azt a hamis tanítást, hogy az egyház üzenetének és rendjének alakját saját tetszésére, vagy a mindenkor uralkodó világnézeti és politikai meggyőződés változására bízhatná.”

tanít, s az egyház legfontosabb jellemzőit ugyanabba a négyes szempontrendszerbe sorolja, ami a barmeni tétel felosztásában is megtalálható:

- a „testvérek közössége” (*koinonia*),
- az igehirdetéssel és a sákramentumokkal Krisztus cselekvő jelenléte valósul meg a Szentlélek által (*kerygma-martyria*),
- hite és engedelmessége, igehirdetése és rendje a Krisztus tulajdonjogát tükrözi (*soma és leiturgia*),
- tagjai megkegyelmezett bűnösök a bűn világában, akik Krisztus vigasztalásából, útmutatása szerint és Őt visszavárva, szolgáló életet élnek (*diakonia*).

Pákozdy tulajdonképpen a Barmeni III. tétel magyarázatával köszöntötte a neves könyvkiadót. A négy szempontot egy ábrába sűrítette, majd az alábbiak szerint értelmezte:



1. A kerygma hű továbbadása az, amikor az igehirdetés az embereket a maguk szituációjában szólítja meg.
2. A helyes igehirdetés közösséget, koinoniát teremt. Az őskeresztyénség idején ez az asztalközösségben csúcsonyult ki. Ennél az asztalnál újraéledt az ősi szövetségi szolidaritás.
3. Ahol közösség van, ott látható módon is meg akar jelenni a megtapasztalt üzenet, mint rend, mint testvéri közösség, kölcsönös alárendeltség. Reformátori elődeink ezt értik a fegyelem alatt.
4. Az Egyház nem azért van, hogy csak legyen, hanem hogy általa az Úr szolgálata (*diakonia*) emberi történelemmé legyen.

Pákozdy így summázza ennek a szemléletmódnak a jelentőségét és bemutatja szerves összefüggéseit: „Ennek a sokféle dinamikus eseménynek az a rendeltetése, hogy egymást kölcsönösen megőrizték, kiegészítsék, oltalmazzák, egymással »kommunikáljanak«, Isten népének láthatóvá válását munkálják és Isten népében Jézus Krisztus a Szentlélek által munkálkodhasson. Ha valamelyik (*kerygma, koinonia, soma, diakonia*) fogyatékosnak mutatkozik, akkor a többiekben is kár esik. Ki hisz annak az egyháznak, amely ugyan tiszta tant hirdet, de testvériség helyett hatalmaskodó uralmi struktúrára épül? Mi haszna a mégoly bensőséges közösségnek, ha tagjai nem hallgatnak az Igére, fegyelmezetlenek és csak magukért élnek? Ugyan ki tud hinni annak az egyháznak, amelyet egy erős rend és fegyelmezés fog össze, de fogyatékos az igehirdetés, liturgiájából kirekeszti Istent és nem érez felelősséget a viláért? És nem ugyanez érvényes-e akkor is, ha az egyház kizáró-

lag szekuláris nyilvános tevékenységet és szolgálatot végez, nagy instituciót épít ki magának (ún. munkaágakat=Werke), de a másik három tevékenysége hiányozna? ... Az Egyháznak mindig látnia kell ezt az eljövendőt. Ez megóvja az idők és az emberi-világi struktúrák változásaitól, megőrzi a kísértésektől, amelyeket már Pál apostol is meglátott az ún. *systhematizesthai to ainoni touto* (Róm 12,2 vö. 1Pt 1,14), a szekuláris struktúrák átvételétől azok helyett, amelyek az Egyház lényegéből fakadnak. Így vette át a birodalmi egyház (Reichskirche) a Római Birodalom struktúráját, a középkori egyház pedig a pápaságban és a hierarchiában a feudális rend modelljét. A reformatori egyházak sem mentesek sehol sem ennek kísértésétől. Ezért van a református egyháznak az *ecclesia visibilis* és látható struktúráinak jelentősége.”³⁵

f) *Az igehirdetés megfogalmazásában döntő a helyes és jó magyar nyelviség és a közérthetőség.* Miért? Pákozdy László Márton így válaszol erre: „A bibliai gyökerektől elszakadó prédikátor csodálatos módon nyelvében is beteggé válik. A felületes és opportunistá ember hivatása területén álcázni kezdi önmagát, s kiöltözik szavakba, bevált formulákba. ... A reformátor prédikátoroktól örökölt biblikus beszédet a XIX. sz. során befődte a nemzeti és érzelmi dagály, a tudományoskodás és a szépészkedés, a keresett magyaroskodás. Rajta hagyta nyomát az idegenből jött pietizmus és ébredés stílusának sok változata a szabóladáritól a szikszai benjámini-ig. A dialektikai teológia emésztetlen fordítmányai mind szavakban, mind szerkesztésben ólomként terhelik még ma is (1961). ... A nyelv leleplez bennünket. Nem világosak a gondolataink? Talán nem is tiszták! ... Teológiai és egyházi újjászületésünknek egyik óramutatója... a teológiai nyelvünk folyamatos... tisztogatása és tisztulása lenne.”³⁶

Végigkövetve Pákozdy László homiletikai tanácsait a textusválasztástól az igehirdetés megfogalmazásáig, minden ízében azt üzeni a fenti tanításával, hogy Isten igényessége többre kötelez bennünket, mint amivel mi megelégszünk és készülések közben megbékélünk. Hogy milyen mélyen kell keresnünk Pákozdy László igehirdetési szemléletének és igehirdetői attitűdjének gyökereit, arra akkor találunk rá, ha tudjuk, hogy ő érezte és vallotta a fokozott lelkipásztori felelősség súlyát. Vallotta, a lelkipásztori megtérés több, mint az egyszerű hívő ember megtérése. Hogyan kell ezt érteni? Pákozdy szerint: „egyéni »theologusi« istenhirdető életünk megújulása, lelkipásztori »megtérésünk« leglényegesebb mozzanata az lesz, ha szövetségre lépünk az írott Ige tövises csipkebokrából szóló Istennel az eredeti szöveg alapján. A lelkipásztor megtérése mindaddig csak közönséges keresztyéni »megtérés«, amíg »bűneit bánja és új életet kezd« abban a mértékben, ahogy az minden keresztyén emberre nézve szükséges. Az sem jelent természetesen sem-

35 PÁKOZDY: Az *ecclesia visibilis* jelentősége, in: Uő: *Tanulmányok I/II*, 164–165. A magyar fordítás közreadásakor, 1984-ben még egy gyakorlati teológiai szempontból lényeges kiegészítést adott írása második jegyzetében: „... a református egyházcsaládok egyre határozottabban szemben állnak az ún. Límai Nyilatkozat követeléseivel. Így pl. a német reformátusok testületei. Nincs szükségük a reformátusoknak úrvacsora helyett eucharistiára, az egyetemes papság helyett hierarchikus ordóra, az Egyház testvéri közössége helyett a pápára, a tisztességes és egyszerű istentisztelet helyett a laos és a clerus kettészakítására az egyházban.” (165–166. f2)

36 PÁKOZDY: Az exegézistől az igehirdetésig, in: *Teológiai Szemle* 4/5–6 – Új folyam (1961), 140–154., 146.

mit, ha az eddigi öreg prédikációk helyett (Lelkészi Tár), mondjuk neves ébredési igehirdetők lemezeit kezdi jártni. Igazi megtérése az lesz, ha az eredeti Igéhez tér meg, ha nem adja alább a XVI. századnál, holott neki ezerszerre könnyebb sokkal jobban élni az eredeti igével, mint a régi öregeknek, mivelhogy jobbnál-jobb segítő eszközei lehetnek, ha akarja.”³⁷

Minden mértékadó homiletika stúdium hirdeti: az igehirdetőnek megtért embernek kell lennie, s erre egyetértően bólintunk, mert evidenciának tartjuk. Pákozdy professzornak a fenti mondataira viszont teológushallgatók és lelkipásztorok hada szisszenhet fel, hogy talán ez már aztán túlzás... Pedig igaza van Pákozdy professzornak: a jövő igehirdetésének útja ma sem más, mert csak az eredeti Igéhez megtért lelkipásztorok odaszánt, fáradságos, de tiszta üzenettel megáldott szolgálataé a jövő. Legyen áldott az igehirdető és az értékes homiletikai útmutatásokat adó Pákozdy László Márton professzor emlékezete közöttünk!

Irodalom

- FEKETE K.: Pákozdy László Márton a professzor, az igehirdető és az ember, in: *Református Egyház* 45 (1993/9), 213.
- HERMELINK, J.: *Die homiletische situation*, Göttingen, 1992.
- LANGE, E.: *Chancen des Alltags. Überlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart*, München, Kaiser Verlag, 1984.
- MÖLLER, C.: Von der Schwierigkeit, „homiletisch“ zu Predigen und der besonderen Schwierigkeit, alttestamentliche Texte zu Predigen (HARMS, K.–OCHEL, J.–SELBACH, U. hrsg.: *Wechsel–Wirkungen* 65/3), Waltrop, Verlag Hartmut Spenner, 1991.
- PÁKOZDY L. M.: A Krisztus teljességéből táplálkozó Egyház, in: *Közlöny* 64/1–2 (1934), 6–7.
- PÁKOZDY L. M.: A német ébredés vallási vonatkozásai az Ige mérlegén, in: *Közlöny* 63/8 (1933), 3–5.; 63/9 (1933), 3–5.; 63/10 (1933), 3–4.; 64/1–2 (1934), 8–10.; 64/3 (1934), 7–8.; 64/4 (1934), 10–11.
- PÁKOZDY L. M.: A németországi egyház nagy kérdései egy nemzeti szocialista író könyve tükrében, in: *Theologiai Szemle* 10 (1934/4–6), 348–352.
- PÁKOZDY L. M.: A reformátori kor bibliaorái Zürichben, in: *Theologiai Szemle* 12 (1941), 106–108.
- PÁKOZDY L. M.: A szentkönyves vallások morfológiája és a Biblia magyarázata, in: *Theologiai Szemle* 14 – Új folyam (1971/1–2), 19–27.
- PÁKOZDY L. M.: A „tudományos” írásmagyarázat az igehirdetés szolgálatában, in: *Református Igehirdető* 26/5 (1946), 65–67.; 27/1 (1947), 1–5.; 27/3 (1947), 41–44.; 27/4 (1947), Borító II–III–IV.
- PÁKOZDY L. M.: „Tulajdon kezünkkel munkálkodván” – Hozzászólás a lelkesi összeférhetetlenség kérdéséhez, in: *Igazság és Élet* 10/2 (1944), 22–28.
- PÁKOZDY L. M.: Az ecclesia visibilis jelentősége az Egyház kontinuitásában, in: *Uő: Tanulmányok I/II– Válogatott tanulmányok az általános és bibliai vallástörténet köréből*, Budapest, 1985, 164–166.

37 PÁKOZDY: A tudományos írásmagyarázat, in: *Református Igehirdető* 26/5 (1946), 65–67., 66. A cikksorozat egy másik írásában ezt tovább folytatja: „Nyilvánvaló ebből, hogy éppen a »hívő« lelkipásztoroknak kell legjobban vágyakozniuk a Biblia új és jobb fordítása után, valamint a bibliai tudományok után.” (PÁKOZDY: A tudományos írásmagyarázat az igehirdetés szolgálatában, in: *Református Igehirdető* 27/3 (1947), 41–44., 42.

- PÁKOZDY L. M.: *Az Ebed Jahweh Deuterojesaja teológiájában*, 2. kiad., Budapest, Ráday Kollégium kiadása, 1989.
- PÁKOZDY L. M.: Az elrejtőzködő szabadító Isten, in: *Református Egyház* 24 (1954/6), 23–24.; 7 (1955/1), 19–20.
- PÁKOZDY L. M.: Az exegézis, a dogmatika és az igehirdetés néhány határkérdése, in: *Theológiai Szemle* 18 (1942/4), 212–233.
- PÁKOZDY L. M.: Az exegézistől az igehirdetésig, in: *Theológiai Szemle* 4 – Új folyam (1961/5–6), 140–154.
- PÁKOZDY L. M.: Az Ótestamentum magyarázatának alapkérdései, in: MÓDIS L. (szerk.): *Csikesz Sándor Emlékkönyvek IV*, Debrecen, 1942, 200–216.
- PÁKOZDY L. M.: Barth, Karl: Theologische Existenz heute. Heft 1–6. Barth Károly és a német egyház belső küzdelme, in: *Theológiai Szemle* 10 (1934/1–3), 228–233.
- PÁKOZDY L. M.: *Bibliaiskola*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2007.
- PÁKOZDY L. M.: Hans Joachim Iwand emlékezete, in: *Theológiai Szemle* 3 – Új folyam (1960/5–6), 129–133.
- PÁKOZDY: Hogyan prédikáljunk az Ószövetség igéi alapján?, in: Adorján (szerk.): *Hirdesd az Igét... – Igehirdetők kézikönyve*, Budapest, 1980, 53–63.
- PÁKOZDY: Hogyan találjuk meg a Biblia szociális-etikai üzenetét?, in: Bodonhelyi-Gaudy-Makkai: *Az egyház a világban*, Budapest, 1948, 47–80.
- PÁKOZDY L. M.: Jogrend, igazságosság, békeség (rádiós igehirdetés), in: *Református Egyház* 27 (1975/12), 281–283.
- PÁKOZDY L. M.: József története a Bibliában és a vallásoktatásban, in: *Református Gyülekezet* 1/10 (1949), 21–32.
- PÁKOZDY L. M.: Miről és hogyan tesz bizonyosságot az Ószövetség?, in: *Theológiai Szemle* 6 – Új folyam (1963/9–10), 257–265.
- PÁKOZDY L. M.: „Tulajdon kezünkkel munkálkodván” – Hozzászólás a lelkesi összeférhetetlenség kérdéséhez, in: *Igazság és Élet* 10/2 (1944), 22–29.

KÁLVIN-KUTATÁS

SÁNDOR FAZAKAS

Calvins Bedeutung für die Reformierte Kirche in Ungarn¹

„Lässt uns gemeinsam um den Geist der Nüchternheit beten, damit wir Freude und keine falschen Illusionen haben!“² – so lautete die Erklärung der Synode der Reformierten Kirche in Ungarn an die Gemeinden am Vorabend des EU-Beitritts, der am 1. Mai 2004 erfolgte. Die Synode brachte ihre Hoffnung zum Ausdruck, dass wir „jetzt einer Gemeinschaft beitreten, die gleichzeitig Gemeinschaft der Interessen und der Werte“ ist. Zugleich machte sie deutlich, dass die Kirche für die wirtschaftlich, politisch und sozial Benachteiligten ihre Stimme erheben will und wird. Sie wünscht Gottes Schöpfungsordnung gegenüber den Kräften der Selbstsüchtigkeit und Zerstörung zu bewahren, sie setzt sich ein für die Verminderung der sozialen Unterschiede, für die Achtung der Familie und des Elternberufes, für das Lebensrecht der künftigen Generationen, die Würde der alten Menschen und die Wertschätzung der von ihnen geleisteten Arbeit.

Diese Nüchternheit war damals, im Mai 2004, und ist auch heute angebracht. Dabei lässt sich die Frage stellen: Wie weit ist dieses soziales Engagement der Reformierten Kirche in Ungarn und ihre sozialdiakonische bzw. sozialetische Option Markenzeichen einer calvinistischen Kirche in Mittel-Ost-Europa? Ist das Erbe und der Einfluss Calvins immer noch so prägend für die Gestaltung des kirchlichen Lebens oder ist beides einfach einem Prozess der Kontextualisierung zu danken?

Ich sehe es nicht als meine Aufgabe, Sie jetzt über die Einzelheiten der Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte Calvins in Ungarn zu informieren. Die historische Forschung ist geteilter Meinung darüber, ob der Einfluss Luthers und Melanchthons oder jener von Calvin primär gewesen ist. Die Auslandsverbindungen zu Wittenberg lassen sich besser nachweisen: Luther und Melanchthon waren in der Tat die Autoritäten nach 1526, also nach der katastrophalen Niederlage gegen die Türken. Aber Calvins Bedeutung für die Entstehung der Reformierten Kirche in Ungarn als

¹ Vortrag gehalten am 13. April 2009 für die Diasporaarbeitsgruppe der HEKS und des GAW an der Reformierten Theologischen Universität Debrecen. Erstveröffentlichung: FAZAKAS, S.: Calvins Bedeutung für die Reformierte Kirche in Ungarn, in: *Die evangelische Diaspora. Jahrbuch des Gustav-Adolf-Werks*, 75. Jhrg. Hrsg. von W. Hüfmeier, W.–Beyer, M.–Fitschen, K.–Hein, M.–Leppin, V., Leipzig, GAW, 2010, ISBN 978-3-87593-108-2, 86–99.

² Nyilatkozat az Európai Unióba való belépéskor, 136.

sekundär zu bezeichnen, wäre ein vorschnelles Urteil. Die Zahl der ungarischen Besucher in Genf vor und nach Calvins Tod lässt sich beweisen; auch kann gesagt werden, dass die helvetische Richtung der Reformation schon in den 60er-Jahren des 16. Jahrhunderts fest verwurzelt war. Obwohl eine Übersetzung der *Institutio* (die endgültige Fassung von 1559) erst im Jahre 1624 in Hanau erschien, wurden Werke von Calvin von den gebildeten Laien und von Pfarrern lateinisch gelesen.³ Reformierte christliche Lehre wurde in einer reichen ungarischen Literatur dargestellt, und sie lässt die Spuren Calvins entdecken, z. B. an der Struktur der Katechismen oder an solchen Zuordnungen wie Gnade und Gehorsam, Freiheit und Recht, Gottesbund und Verfassung. Im Gottesdienst der ungarischen Gemeinden werden die Genfer Psalmen bis heute gesungen, die spätere Vermittlung der calvinistischen Theologie geschah über die Heidelberger reformierten Theologen. Ich möchte an dieser Stelle lieber nach einigen Entsprechungen zwischen der Entwicklung und Methode des sozial-theologischen Denkens Calvins und dem Öffentlichkeitsauftrag und Öffentlichkeitsanspruch der ungarischen reformierten Kirche fragen – nicht um einer formalen Korrelation willen, sondern in der Absicht, die normative und korrektive Kraft der Theologie Calvins für die heutige Kirche aufzuzeigen.

1. These: Verkündigung und Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen gehören untrennbar zusammen

Es ist bekannt, dass Calvin während seiner Tätigkeit in Genf, besonders während der zweiten Phase von 1541–1564, zur sozialen und wirtschaftlichen Gestalt des Staates maßgeblich beitrug. Diese Wirkung des Reformators wird von zwei Äußerungen umrahmt. Die eine geht zurück auf einen programmatischen Satz von 1537, also ziemlich vom Anfang seiner Genfer Tätigkeit, und sie stammt aus einer Eingabe an den Genfer Rat: „Wir denken unsererseits unser Amt nicht von so engen Grenzen umgeben, dass, wenn die Predigt zu Ende ist, unsere Aufgabe erfüllt wäre.“⁴ Die zweite geht zurück auf eine Äußerung auf dem Sterbebett und lautet: „Als ich zum ersten Mal in diese Kirche kam, war praktisch nichts da: man predigte, und das war alles ... es war nichts da von Reformation“⁵. Aber dieser Satz darf nicht missverstanden werden! Er unterschätzte weder die Anstrengungen seiner Vorgänger (Farel und Viret) noch die Aufgabe, die er selbst auf sich genommen hatte: die Predigt bzw. die Gestaltung des Gottesdienstes. Und es geht auch nicht darum, dass Calvin über die Predigt hinaus oder statt der Verkündigung nach besonderen Mitteln und Möglichkeiten zur Beeinflussung des politischen Lebens gesucht hätte. Im Gegenteil: Beide Äußerungen beweisen – schon im Lichte seines theologischen Denkens –, dass für ihn Verkündigung und öffentliches Leben, The-

3 BUCSAI: Der Protestantismus in Ungarn, 87–104. – Vgl.: HÖRCSIK: Kálvin 16. századi magyarországi recepciója [Die ungarische Rezeption Calvins im 16. Jahrhundert], 13–37.

4 CALVIN: Opera Selecta (OS), Vol. I, 376.

5 Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia, Vol. I–LIX (CO), ed. G. Baum, E. Kunitz, E. Reuss, Braunschweig 1869–1900, Vol. IX, 891.

ologie und gesellschaftliche Fragen, die Ordnung der Kirchengemeinde und das Wohl der politischen Gemeinde untrennbar zusammengehören. Es geht in beiden Zitaten vielmehr darum, dass für ihn das Zeugnis des Evangeliums nur ein „embryonales Zeugnis“ bleibt, wenn die Predigt sich allein auf das interne kirchliche Leben beschränkt und nicht zur Gestaltung des Lebens im privaten und öffentlichen Bereich führt.

Nach dieser ersten Annäherung an Calvins Denken wird deutlich – und das ist nach meiner Auffassung die erste Grundvoraussetzung auch für alle kirchlichen Aktivitäten heute – dass die Quelle für den Öffentlichkeitsauftrag der Kirche nicht die moralische Fähigkeit des natürlichen Menschens oder die gesellschaftliche Erwartungen an die Kirche, sondern die Offenbarung Gottes und das Zeugnis des Evangeliums sind.

In Ungarn wurde lange Zeit die Auffassung vertreten – und die Kirchen waren fast geneigt, dem zuzustimmen –, dass der Aufgabenbereich der Kirchen an den Innenwänden der Kirchengebäude zu Ende gehe. Dies ist nicht immer so gewesen. In der Zeit des gesellschaftlichen Umbruchs nach dem Zweiten Weltkrieg und bei der Suche nach einer Erneuerung der Kirchen betonten kirchenleitende Personen sehr oft, dass die Kirchen ihr prophetisches Amt nicht verschweigen dürften, nur weil die sich durchsetzende (sozialistisch-kommunistische) Gesellschaft den Kirchen eine andere Rolle zugewiesen hatte. Vielmehr äußerten die Kirchen in Ausübung ihres prophetischen Amtes – und unter Erinnerung an die Wahrheit der alttestamentlichen Prophetien – öfter eine scharfe Gesellschaftskritik zum Schutz der Demokratie, der Solidarität und der menschlichen Würde. Die kommunistische Religionspolitik drängte deshalb seit 1948 die Kirchen wortwörtlich hinter die Mauern der Kirchengebäude zurück oder versuchte sogar, die Kirchen zur Kollaboration und damit zur Legitimierung des neuen Regimes zu überreden. Nach 1989 gelang es den Kirchen, aus dieser Ghettosituation auszubrechen, und die Übernahme von Aufgaben im Sozialbereich und ihre öffentlichen Äußerungen widersprechen der früheren stereotypen Vorstellung von der Rolle der Kirchen. Dennoch wird noch 20 Jahre nach der Wende oft die Frage gestellt: Was ist die Aufgabe der Kirchen in der ungarischen Gesellschaft? Sollen sie sich auf den Dienst der Wortverkündigung, des Trostes und der karitativen Tätigkeit beschränken – oder sollen sie ihre Stimme auch *in der politisch-ethischen Meinungs- bzw. Gewissensbildung der Gesellschaft* hören lassen? Sollen die Kirche ihren Dienst in Befolgung ihres Auftrages tun – oder sollen sie sich ihren Aufgabenbereich vom Diktat des aktuellen politischen-gesellschaftlichen Interesses vorschreiben lassen?

Wir rechnen aber mit der Hoffnung, dass mit Gottes Anwesenheit auch in den sich verändernden Rahmenbedingungen der Welt zu rechnen ist. Dementsprechend entwickelt sich Sozialkompetenz auf dem Erfahrungshorizont der neuzeitlichen Lebenswelt – nicht aber in einer „Sakristeifrömmigkeit“ oder der Privatsphäre gläubiger Menschen.

2. These: Die Entwicklung einer Sozialkompetenz der Kirche ist bedingt durch gesellschaftliche, theologische und zeitgeschichtliche/biografische Voraussetzungen. Das Beispiel Calvins:⁶

2.1. Gesellschaftliche Voraussetzungen

Als Calvin nach Genf kam, befand sich die Stadt gerade in der tiefsten Krisensituation ihrer Geschichte. Nach einem raschen wirtschaftlichen Aufstieg im 14. und 15. Jahrhundert kämpfte die Stadt zu Anfang und Mitte des 16. Jahrhunderts mit Schwierigkeiten: a) Die Achse der wichtigsten Handelsstraßen hatte sich – dank der Wirtschaftspolitik französischer Könige – nach Westen verlagert. b) Nach der Einführung der Reformation durch die Bürger und den Rat der Stadt verließen nicht nur der Bischof und die katholikentreue Partei des Herzogs von Savoyen Genf, sondern auch ein Teil der Einwohner, unter ihnen eine große Zahl von Handwerkern und Kaufleuten. Die Folge: Es fehlte fortan an Geld, Waren und Kapital. c) Über die wirtschaftspolitische Isolierung hinaus bedeutete der durch die Verfolgung französischer Reformierter bewirkte Zuzug zahlreicher Glaubensflüchtlinge eine neue ökonomische Belastung und soziale Herausforderung. Calvin fand also keine bestimmende und organisierte wirtschaftliche Kraft in Genf. Doch in der Krise lag auch die neue Chance: Für die weitere wirtschaftliche Entwicklung der Stadt mussten neue Organisationsformen und Produktionstechniken eingeführt werden, bisherige Privilegien der einheimischen Einwohner mussten aufgehoben werden. Gerade die Flüchtlinge brachten oft höhere Standards an technischem Wissen mit sich. Die Verordnung der Zinssätze durch den Stadtrat – in dem Calvin ein Mitglied war – und die Abschaffung von Wucher führten zur Milderung der Kapitalknappheit und Beschaffung von fehlendem Geld. Der nunmehr erleichterte finanzielle und wirtschaftliche Aufstieg der Bürger inklusive der Flüchtlinge, die religiös-theologische Rechtfertigung der unternehmerischen Aktivität und des Arbeitsethos seitens Calvins haben zu einer erfolgreichen Wirtschaftspolitik geführt. Wie Max Geiger mit Recht feststellt: Die besondere Situation der politischen und wirtschaftlichen Lage Genfs ermöglichte dem Reformator eine starke Einflussnahme auf die ökonomische Entwicklung – und umgekehrt hat die theologische Reflexion seinem Werk eine besondere Gestalt verliehen.⁷

2.2. Theologische Voraussetzungen

2.2.1. Die theologischen Ansätze für die Sozialethik Calvins waren *einerseits* bereits gegeben durch die reformatorische Überwindung einer qualitativen Unterscheidung zwischen den beiden Bereichen sakral und profan. Die mittelalterliche Zwei-Stufen-Moral, derzufolge eine qualitative Differenz besteht zwischen einer *vita activa* und einer *vita contemplativa*, und die damit verbundene Idee, der Mensch könne nur in dem letzteren, also nur im Mönchtum sich ungeteilt Gott hingeben,

⁶ Näher ausgeführt habe ich in FAZAKAS: Kálvin időszerúsége [Die Aktualität Calvins], 104–139.

⁷ GEIGER: Calvin, Calvinismus, Kapitalismus, 229–286. – Vgl.: McGRATH: Kálvin, 120–123.

wurde schon bei Luther aufgegeben. Luther gelangte in der Folge zu einer völlig neuen Auffassung von Ehe, Familie, Beruf und Arbeit, indem er behauptete: Alle Christen sind in gleicher Weise zur Nachfolge berufen, eine Weltflucht ist darum keine christliche Option mehr.⁸ Was bei Calvin verworfen wird, ist eine Trennung von Innen und Außen, von Geistlichem und Weltlichem, von Seele und Leib. Eine solche Dualität, die in der Geistesgeschichte der Neuzeit und in den theologischen Debatten oft bis heute zu beobachten ist und eine adäquate ethische Kompetenz für den heutigen Christen erschwert, wird unter dem *Regnum Christi* unhaltbar.

2.2.2. *Andererseits* kommt uns Calvin zu Hilfe, wenn wir dessen bewusst werden, dass bei ihm die *Vorsehung Gottes* das *Fundament* der Ethik ist. Das Vertrauen in die *Providentia Dei* führt bei ihm zu einem Aufruf zur ethischen Verantwortung: „deshalb behaupten wir auch, dass seine Vorsehung nicht nur Himmel und Erde und die leblosen Dinge, sondern auch der Menschen Anschläge und Willen regiere“⁹ [...] und der, „der unserem Leben seine Grenzen gesetzt hat, der hat zugleich uns die Sorge darum anvertraut, hat uns Verstand und Mittel gegeben, es zu erhalten“¹⁰. Dieser Schutz Gottes reißt den Menschen aus einer Absurdität, Sinnlosigkeit oder Fatalismus, die dem Menschen im Leben und Tod begegnen. Auf diese Weise wird ethisches Handeln bei Calvin zu einer Reaktion und Antwort des Menschen auf das Handeln Gottes, was mit dem Versprechen verbunden ist, dass Gott seine Geschöpfe nicht im Stich lässt. Gottes Vorsehung und die Hoffnung auf dieses Versprechen gibt der menschlichen Existenz und zugleich der Ethik einen positiven Charakter: Der Mensch kann partnerschaftlich an der aktiven Gnadenausübung Gottes teilhaben und sich in verantwortlicher Weise darum bemühen, dass die Ordnung im gemeinschaftlichen Leben aufrechterhalten wird.

2.2.3. Eine weitere theologische Voraussetzung macht Calvins Ethik in seiner Methode (darauf werde ich noch zurückkommen) exemplarisch: sein *Schriftverständnis*. Nach der Lehre der Schrift drückt sich – laut Calvin – der Wille Gottes nicht nur im Gottesdienst, sondern im gemeinschaftlichen, sozialen und politischen Leben aus. Unabhängig in welchem Kontext oder in welcher textlichen Form entfaltet der Wille Gottes in zwei Richtungen seine Forderung: Die eine gebietet, „Gott in reinem Glauben und reiner Frömmigkeit zu verehren“, die andere, „die Menschen in aufrichtiger Liebe zu empfangen“¹¹. Die Gesetze sind keine bloßen und abstrakten, zeitlosen Regulierungen, sondern sie sind Ausdruck des Anspruches Gottes in geschichtlicher Gestalt, eine Umsetzung des ethischen Anspruches Gottes in einer konkreten Situation – sei es im politischen oder im kultischen Leben. Ihre Bedeutung liegt darin, dass sie zeigen, auf welche Weise die Forderung der Gerechtigkeit Gottes konkrete Formen angenommen hat.

8 Siehe: HOLL: Die Geschichte des Wortes Beruf, 217.

9 Inst. I,16,8.

10 Inst. I,17,4.

11 Inst. IV,20,15.

2.2.4. Das Gesamtverständnis der Ethik bei Calvin trägt den Akzent der *deuteronomischen Theologie*. Das heißt: Die Fragen des christlichen Lebens werden im Zusammenhang des erwählenden Handelns Gottes in Verbindung mit den Folgen für das ethische Verhalten des Menschen behandelt, und zwar im Rahmen des Bundes. Gott kommt den Menschen entgegen, er passt sich an die Schwachheit und Fassungsvermögen der Menschen an. In dieser Herablassung Gottes (*accommodation*, d. h. Anpassung gegenüber den Menschen)¹² wird deutlich, dass Gottes Handeln kein abstrakter Gedanke ist, sondern dieses setzt eine Geschichte mit den Menschen in Gang. Das Ziel, das Gott mit dem Menschen auf diesem Weg vor Augen hat, ist, dass das Wort Gottes das Leben der Menschen erneuert [...] Das Mittel dazu ist „die Schule der Heiligen Schrift“, in der das christliche Leben die Freude und das Licht nicht entbehren, wo nicht ein krampfhafter Gehorsam den Alltag bestimmen muss, sondern Gott selbst den Menschen in seine Führung nimmt. Wie John Leith das Anliegen der Theologie Calvins auf den Punkt gebracht hat: „das Zentralthema der Theologie Calvins, das alles zusammenhält, ist die Überzeugung, dass jedes menschliche Lebewesen es in jedem Moment mit dem lebendigen Gott zu tun hat.“¹³

2.3. Biografische Voraussetzungen

2.3.1. Calvin wurde vor allem als Humanist und als Jurist ausgebildet – also nicht gezielt als Theologe. Doch diese Ausbildung und Verwendung der Kenntnisse der „angrenzenden Wissenschaften“ machte ihn unter seinen Zeitgenossen zu einem unvergleichbar besseren Theologen mit kompetenter Argumentationsfähigkeit. Schon in seiner ersten bedeutenden Schrift (ein Kommentar zu einer Schrift Senecas – *De Clementia*, 1532), zeigt sich, dass er dank seiner Ausbildung über hermeneutische Expertise, nämlich die Fähigkeit, einen kulturfremden Text zu verstehen, verfügt;¹⁴ eine Fähigkeit, die ihm später auch zugute kommt in seinen Bibelerklärungen. Sein Ziel war: so gut wie möglich heraus finden und ausdrücken, was ein Text, in diesem Fall ein biblischer Text uns sagen will. Dabei lehnte er sowohl ein buchstäblich-wörtliches wie auch ein allein geistliches Verstehen der Heiligen Schrift ab. Ihm ging es immer um die Bedeutung eines Textes in seinem jeweiligen historischen Kontext.

2.3.2. Wie die Exegeten und Humanisten des 16. Jahrhunderts wandte sich also auch Calvin den Quellen bzw. dem Urtext zu. Doch bei allen humanistisch-biblischen Erkenntnissen distanzierte er sich auch von den Humanisten in der Überzeugung, dass sich die Beschäftigung mit der Heiligen Schrift nicht auf einen inneren und innerkirchlichen Bereich des Glaubens und des Erkennens beschränken lässt. Die Verkündigung des Evangeliums führt zu einer Neugestaltung menschl-

12 HEDTKE: *Erziehung durch die Kirche bei Calvin*, 34ff. – Vgl.: WRIGHT: *Calvin's Accomodating God*, 3–19.

13 THIEL: *In der Schule Gottes*, 16. – Vgl.: LEITH: *The Ethos of the Reformed Tradition*, 5.

14 Siehe: DE GREEF: *Calvins Bibelverständnis und Bibelauslegung*, 95–118. – Vgl.: PERES: *Kálvin írásértelmezése és írásmagyarázatai* [*Calvins Bibelverständnis und Bibelauslegungen*], 49–78.

cher Verhältnisse. In einer kleinen, aber bedeutsamen Schrift (*De scandalis*, 1550) betont er, dass die Ausbreitung des Evangeliums unvermeidlich zu Veränderungen in der menschlichen Gesellschaft führt und auch Anstoß und Unruhen auslösen kann. Er warnte davor (und schloss sich dabei auch selbst mit ein), einer anscheinend ungestörten äußeren Ordnung zuliebe diesen Ärgernissen des Evangeliums auszuweichen. Nicht überraschend ist es dann, dass sich Calvin selbst in der Folge dem Vorwurf ausgesetzt sah, er sei ein unverantwortlicher Unruhestifter. Oder wie die Historiker oft feststellen: Dank Calvins Wirkung ist von Genf eine Weltrevolution ausgegangen. Doch achten wir wohl: Calvin hat die Anwendung jeder Gewalt bei der Umgestaltung bestehender Verhältnisse verworfen, verstand er doch die neue Ordnung in Kirche, Staat und Gesellschaft als eine vom Evangelium zu gestaltende und gestaltete neue Ordnung. Den Wunsch nach einer Lebensführung in Frieden und Ruhe hat er immer wieder ausgesprochen.

2.3.3. Die Erfahrungen aus Straßburg waren, wenn nicht einzige, so doch eine wichtige Quelle für die Sozialethik Calvins. Die Stadt am Oberrhein befindet sich während des Aufenthalts Calvins in den Jahren 1538 bis 1541 in der Umstrukturierung der sozialen Fürsorge. Die Folgen ökonomischer und politischer Veränderungen führten zur Verarmung breiter Volksteile: Die Stadt sah sich genötigt, angesichts der durch eine wirtschaftliche Krise und durch den Bauernkrieg ausgelösten Migrationswelle und der damit verbundenen Angst der Bürger vor Kriminalität und der Ansammlung von Flüchtlingen vor den Toren der Stadt, die nunmehr wirkungslose mittelalterliche Armenfürsorge zu überprüfen. Die klösterliche Armenarbeit, die Aufstellung von Armenkassen in der Verwaltung der Stadtgemeinden oder Almosensammlungen sowie die Duldung bzw. Zulassung des Bettelns konnten keine Antwort mehr sein für diese Herausforderungen. Stattdessen wurde das Diakonenamt eingeführt. Die Reformation nahm also in Straßburg sozialreformerischen Charakter an – wie H. Scholl feststellt –, die es als ihre Hauptaufgabe ansah, die mittelalterliche Armut zu überwinden. Doch während die Weiterentwicklung sozial-diakonischer Reflexion und Praxis in Straßburg durch die Krise und Flucht Buzers nach England (1551) gestört wurde, konnte Calvin nach seiner Rückkehr in Genf umfassend die Theorie und Praxis einer für die damaligen Zeit modernen Armenfürsorge ausarbeiten.

2.3.4. Schließlich darf nicht vergessen werden, dass Calvin selbst ein Fremder war in Genf. In Folge der Einwanderungspolitik des Stadtstaates hat Calvin erst 1559, also vier Jahre vor seinem Tod, ein begrenztes Bürgerrecht, den Bourgeois-Status erworben.¹⁵ Das heißt, er konnte (als „habitant“) keinen direkten Einfluss auf das wirtschaftliche und politische Leben ausüben und er hatte keine Rechte in der Leitung und Verwaltung der Stadtrepublik. Außerdem war die Zusammensetzung des Magistrats auch nicht günstig für seine Anliegen, erst in seinen letzten

¹⁵ GEIGER: Calvin, Calvinismus, Kapitalismus, 255–256. – Vgl.: McGRATH: Kálvin, 120–123.

Lebensjahren saßen die Freunde Calvins im Stadtrat. Das bedeutete: Calvin hatte in Genf für die Durchsetzung seiner theologischen und ethischen Ansichten keine anderen Mittel als die der Predigt, die der Lehre und die Unterstützung durch das Konsistorium gehabt – obwohl er für dessen Unabhängigkeit ziemlich aussichtslos gekämpft hat.

Die *Methode Calvins* ist nicht weniger beeindruckend als die Entwicklung seines theologischen und sozial-ethischen Denkens. „Die Methode, die Calvin angewendet hat, um seine Ethik auszubreiten und anzuwenden, ist von außerordentlicher Wichtigkeit und großer Bedeutung für die Gegenwart“ – sagt *André Biéler*¹⁶ in den 60er-Jahren. Dieses Urteil hat m. E. nichts von seiner Richtigkeit und Aktualität eingebüßt. Calvins Ethik ist die erste theologische Ethik, die den neuen sozialen Dimensionen der modernen industriellen Welt Rechnung trägt. Auch wenn die Zeiten sich geändert haben und heute von einer post-industriellen oder Konsum- und Eventgesellschaft die Rede ist, scheint mir Calvins Methode weiterhin relevant.

Worin also besteht diese Methode? Sie besteht in der wechselseitigen und dialektischen *Analyse* der *biblischen Offenbarung* einerseits und der *sozialen und wirtschaftlichen Wirklichkeit* andererseits.¹⁷ Die Art und Weise, wie Calvin die Gedanken der Unterweisung der Schrift in einer konkreten sozial-wirtschaftlichen Situationen herauszuschälen versucht und sie auf die Herausforderungen der Gegenwart bezieht, könnte beispielhaft werden – so Biéler – für die Theologie und christliche Ethik aller Zeiten, weil sie „eine dauerhafte und wirksame Verbindung zwischen Theologie und Welt“¹⁸ herzustellen vermag. Calvin sah sich als Pfarrer und Theologe vor die Aufgabe gestellt, eine neue Hermeneutik der Schrift zu entwickeln, um die ethischen Weisungen der Bibel für seine Umgebung relevant und verpflichtend zu machen. Dabei distanzierte er sich entschieden von einer formal-biblizistischen Anwendung biblischer Aussagen. Das heißt: Praktische Verhaltensweisen des Alten und des Neuen Testaments kann man nicht direkt und formal auf die Gegenwart übertragen. „Vielmehr haben wir den Gehalt einer biblischen Weisung zu erfragen und diesen Gehalt in unserer veränderten politischen und wirtschaftlichen Situation möglichst entsprechend zur Anwendung zu bringen.“¹⁹ Entscheidend ist, dass in allen ethischen Fragen nach dem eigentlichen und radikalen Sinn des göttlichen Gebotes gefragt wird und dass das menschliche Verhalten und Tun nach diesem Sinn ausgerichtet wird. Calvin argumentiert immer vom Zentrum der biblischen Erkenntnis her mit dem Ziel einer *inhaltlichen* Entsprechung zwischen dem Anspruch Gottes und dem Leben der Menschen.

Diese Methode wirkte damals unter den kasuistischen Regelungen und Vorschriften der mittelalterlichen Kirche und Gesellschaft befreiend und seelsorgerlich – und sie kann auch heute befreiend sein. Damals resultierten aber aus dieser neuen Denkweise auch heftige Auseinandersetzungen, wurde in ihr doch ein Vorstoß gegen die bestehende Ordnung gesehen.

16 Siehe: André BIÉLER: *La pensée économique et sociale de Calvin*, Genève 1961. – Auf Englisch: A. BIÉLER: *Calvin's economic and social thought*, Geneva 2006.

17 BIÉLER: *Gottes Gebot und die Hunger der Welt*, 6.

18 Ebd.

19 GEIGER: *Calvin, Calvinismus, Kapitalismus*, 248.

Besonders Calvins Predigtpraxis und Schriftauslegung spiegeln diese Methode in einem logischen Dreieck für die Entfaltung ethischer Aussagen: *Bibel – Theologie – Situation*. Die Bibel bzw. das Wort Gottes ist der absolute Anfang. Dann folgt die Theologie, die dieses Wort verständlich macht und die Lehre formuliert. Schließlich ist die Situation da, in der der Mensch durch dieses Wort Weisungen erfährt.²⁰ Einfacher gesagt: Calvin legt die Bibel aus und treibt eine Theologie im Kontext der Gemeinde und der Gesellschaft, in der die Gemeinde in die je konkrete Nachfolge gerufen ist. Er will die theologischen Aussagen also nicht mehr auf der Meta-Ebene der mittelalterlichen scholastischen Auseinandersetzungen vermitteln, sondern versucht, die Aussagen der Bibel für die Gemeinde in ihrer konkreten Situation fruchtbar zu machen. Hier ist aber für den heutigen Leser auch Vorsicht geboten: die Theologiegeschichte kennt viele Beispiele, wie der Kontext den Text, um den es ursprünglich zu gehen hat, nämlich die theologische Wahrnehmung und die Auslegung der Bibel, gleichsam verdrängt, zweitrangig erscheinen lässt. In einem Satz: Der biblische Text soll den gesellschaftlichen Kontext kommentieren und aufklären, nicht umgekehrt.

3. These: Die sozialetische Methode Calvins ist weiterhin aktuell! Dazu zwei Beispiele: Wirtschaftskrise und Diakonie

3.1. *Wirtschaft und Verantwortung*

Nach den wirtschaftlichen Veränderungen und der Explosion der Preise (für Energie, Dienstleistungen und Güter zur Deckung des Bedarfs für den Lebensunterhalt) spürt die ungarische Bevölkerung heute nicht nur nichts von den Segnungen der verheißenen „Wohlstandsgesellschaft“, sie erfährt nicht einmal mehr den Schutz des Staates. Im Lichte der biblischen Sichtweise und des reformatorischen Erkennens gehört es aber zur Pflicht jeder Regierung, ihren Bürgerinnen und Bürgern den Frieden zu sichern, den Schutz des Lebens und des Eigentums zu gewährleisten und sich der Gewalt, Räuberei und Ausbeutung zu erwehren. Es ist ihre Aufgabe, wie Hirten die Bürgerinnen und Bürger des Staates zu schützen, dabei vornehmlich auch jene, die mit keinem anderen Schutz als dem des Gesetzes rechnen können.

Doch ein erheblicher Teil der ungarischen (und nicht nur der ungarischen) Bevölkerung spürte im Jahre 2009 von einem solchen Schutze nichts und erlebt im Gegenteil, dass anständige Arbeit keinen Wert mehr hat, dass Arbeitsplätze aus den Händen gleiten und dass der Verlust der Wohnungen aufgrund drastisch erhöhter Tilgungsraten für Immobilienkredite droht. Heute erlebt der durchschnittliche ungarische Bürger nicht nur, dass das Sozialnetz immer durchlässiger wird, sondern auch, dass niemand ihn vor Wucherzinsen, steigender Aggression und

²⁰ THIEL: In der Schule, 2–3.

Kriminalität schützt.²¹ Der Anteil der Betroffenen dürfte in der Gruppe der aktiven Kirchenmitglieder noch größer sein, jedenfalls bestätigen Äußerungen von kirchenleitenden Personen diese Vermutung. Der Staat aber präsentiert sich entweder als Verschwender, der den Luxus liebt, oder er demonstriert seine Macht mit Gewalt (so werden die Nationalfeiertage von Jahr zu Jahr aggressiver begangen). Dabei behandelt er seine Bürgerinnen und Bürger nicht als Verbündete, sondern als Untertanen.

Was können die Kirchen in einer solchen Situation leisten und sagen? Ihre Sozialdiakonie kann nicht auf alle diese Herausforderungen eine Antwort geben. Doch in ihren Appellen an die Akteure der Politik und Wirtschaft wie auch in Stellungnahmen und im ethischen Diskurs kann auf die Aktualität reformatorischer Sozialethik hin- und ihre Relevanz für unsere Zeit nachgewiesen werden. Wann, wenn nicht heute, könnten die Gedanken Calvins so etwas wie Orientierung und Wegweisung bieten: Am Beispiel des verzinslichen Darlehens zeigt sich am besten die sozialetische Konzeption bzw. Methode Calvins: Zuerst analysiert er die historischen Bedingungen, unter denen die biblische Aussage entstanden ist, dann kommt die Herstellung der Beziehung zur Lehre Christi, dann die Prüfung der zeitgenössischen sozialen Bedingungen, um eine Anwendung bzw. Lösung zu finden.

Nach einem aufmerksamen Studium der Texte des Pentateuchs, der Psalmen und Propheten stellt Calvin fest, dass Wucher mit dem gleichen Wort bezeichnet und verdammt wird wie Betrug und Körperverletzung. Es handelt sich dabei also um ein Unrecht, das absichtlich einem anderen zugefügt wird. Daraus darf aber nicht undifferenziert folgern, dass jede Form von Zins zu verdammen wäre. Das Verbot – so Calvin – muss unter den besonderen wirtschaftlichen Umständen des Volkes Israel untersucht werden. Diese Verbote betrafen nur den Geldverkehr der Juden unter sich, während das Geldgeschäft mit den Fremden nicht gemeint war. Die Vorschriften galten also als Gesetze im Sinne der *Rechtssatzung* des eigenen Volkes, im *Schutz des Nächsten*. Die Regelung war Teil der jüdischen Sozialpolitik.

Auch der Satz Christi aus dem Lukasevangelium, „tut Gutes und leiht, wo ihr nichts dafür zu bekommen hofft“ (Lk 6,35), soll ebenso nicht verallgemeinert werden, weil Jesus die unsittliche Art und Weise kritisiert, in der die Welt Geld leiht, und er befiehlt auch jenen Geld zu leihen, bei denen keine Hoffnung auf Rückzahlung besteht. Und so sollen wir auch den Armen helfen, bei denen unser Geld auf diese Weise in Gefahr ist. Doch auch daraus lässt sich noch kein allgemeines

21 Medián Közvélemény- és Piackutató Intézet: A kormányválság hatása a pártok népszerűségére. [MEDIÁN Institut für Meinungs- und Marktforschung: Die Wirkung der Regierungskrise auf die Popularität der Parteien] 2009, április 15, <http://www.median.hu/object.16aacc21-d081-463e-ae3c-60bbe0c4ffc2.ivy>, abgerufen am 04.08.2009 – Nach den Umfragen mehrerer Institute für Meinungsforschung denkt etwa die Hälfte der Bevölkerung – und 80 Prozent derjenigen, die für politische Veränderungen sind –, dass die Legitimität einer Regierung, die zur Bewältigung der Krise in der Lage sein soll, durch vorgezogene Wahlen gewährleistet werden muss. Vgl. Political Capital: Hogyan tovább – mit gondolnak a választók? Összefoglaló a politikai helyzet megítélését vizsgáló közvéleménykutatásokról [Wie weiter – was denken die Wähler? Eine Zusammenfassung der Meinungsumfragen über die politische Situation], http://www.hirszerzo.hu/cikk.hogyan_tovabb_-_mit_gondolnak_a_valasztok.102807.html, abgerufen am 04.08.2009.

Zinsverbot ableiten, denn nicht der Zins als solcher, sondern erst der Kontext, in dem eine Zinsforderung erhoben wird, entscheidet darüber, wie weit dies ethisch unanfechtbar ist. Solche Differenzierung ist wichtig, weil die Zinsfrage damals wie heute die gleichen Leidenschaften hervorruft und die sozialen Beziehungen stören kann.

Nach einer Analyse des biblischen Befundes und der eigenen wirtschaftlichen Situation, in der ein Kredit zur Förderung der Produktion gedient hat, versucht Calvin den bleibenden, inhaltlichen Kern der ethischen Botschaft herauszuschälen: er hält fest, dass es sowohl im Alten wie im Neuen Testament um den *Schutz des Nächsten geht*. Der Kredit in den biblischen Beispielgeschichten hat den Charakter eines Hilfskredits zur Linderung einer Not. Das Verbot, dafür Zins zu fordern, schließt aber nicht die Berechtigung aus, dies bei einem kommerziellen und industriellen Kredit zu tun. Man darf die beiden Kreditformen nicht verwechseln, und es wäre auch nicht sachgemäß, auf beide die Bestimmungen einer biblischen Vorschrift gleichermaßen anzuwenden. Der erste, der Hilfskredit, mit dem der Gläubiger einem Armen oder existenziell Bedrängten zu Hilfe kommt, sollte nicht belohnt werden. Das biblische Verbot des Zinses behält in diesem Fall auch heute seinen vollen Wert. Aber mit dem *Produktions- oder Unternehmerkredit*²² will der Schuldner einen Gewinn erzeugen.

So kann Calvin begründet konkrete Folgerungen und Forderungen für die gesetzgeberische Gestaltung von Geldgeschäften aufstellen:²³

1. Zinsgeschäfte dürfen nicht nur unter privaten Gesichtspunkten getätigt werden, sondern ihre Auswirkung auf das allgemeine Wirtschaftsleben sind zu berücksichtigen.
2. Zuständig für die Festsetzung des Zinsfußes soll der Staat sein.
3. Bestehende gesetzliche Regelungen müssen stets nach dem Grundgesetz der Billigkeit angewendet werden (dürfen also nicht als Rechtfertigung von Zinsgeschäften dienen, die sich aus anderen Überlegungen verbieten würden).

Mit dieser nüchternen *Differenzierung* und Analyse gelingt es Calvin, die Förderung des göttlichen Gesetzes ernst zu nehmen und zugleich die *wirtschaftliche Realität* und deren sozialen Folgen zu berücksichtigen.

3.2. Armenfürsorge und Diakonie

Öffentliche Rede über die Gegenwart Gottes in der Gesellschaft wird irrelevant, wenn die Kirche ohne die bewusste Wahrnehmung der Grundprobleme menschlichen Lebens an den Menschen vorbeigeht. Die ungarische Gesellschaft ist nicht allein durch kulturell-religiöse Pluralität oder durch eine allgemeine Wirtschafts- und Wertekrise gekennzeichnet, sondern auch dadurch, dass sehr viele Menschen in ihr sozial isoliert, überfordert, behindert und als Einzelne oder als Gruppe marginalisiert sind. Es gibt in der heutigen ungarischen Gesellschaft daher einen wirklich beeindruckenden Hilfe- und Beratungsbedarf. Die neue Armut wächst von Tag zu Tag.

²² ROHLS: Geschichte der Ethik, 270.

²³ ESSER: Die Aktualität der Sozialethik Calvins, 440. – Vgl.: BIÉLER: *Calvin's economic*, 406–407.

Nach der gesellschaftlich-politischen Wende Anfang der 90er-Jahre öffneten sich für die diakonische Arbeit der Kirchen neue Möglichkeiten. Trotz der Schwierigkeiten der Aufbauphase, der Umstrukturierung der Verhältnisse zwischen Kirche, Staat und Diakonie, dem Mangel an Finanzen, Leitungsprinzipien und qualifizierten Mitarbeitern sieht sich unsere kirchliche Diakonie mit großen Erwartungen und hoher *Akzeptanz* in breiten Kreisen der Öffentlichkeit konfrontiert. Andererseits führt die Kostenexplosion im sozialen Bereich zu einem *marktwirtschaftlichen Handlungsdruck*: Indem die Institutionalisierung, Professionalisierung und Rationalisierung der Diakonie unvermeidlich wird, drohen das „Zeugnis des Glaubens“ und der kirchliche Dienst-Charakter verloren zu gehen.²⁴

Die Methode Calvins und die Besinnung auf seine Gedanken können in dieser Situation von Bedeutung sein. Das Elend, auf das Calvin als Prediger immer wieder hingewiesen hat, war das Missverhältnis zwischen Armen und Reichen sowie die durch die Aufnahme von französischen Flüchtlingen ausgelösten allgemeinen Folgen wie knapper Lebensunterhalt und mangelnde Solidarität. Die durch die rasch gewachsene Geldwirtschaft einer frühkapitalistischen Gesellschaft und die Ausdifferenzierung der Stadtkultur entstandene strukturelle Armut konnte mit dem traditionellen Instrumentarium (Betteln, Almosenvergabe, Klostereintritt) nicht mehr gelöst werden.

In den Deuteronomiumpredigten der Jahre 1555/56 bekommt Calvins theologische Reflexion über Armut sehr markant Ausdruck.²⁵ Ausgehend vom biblischen Satz „Arme habt ihr allezeit bei euch“ in der Predigt über Dtn 15,11–15 macht er deutlich: Dieser biblische Satz darf nicht dahingehend missverstanden werden, dass man die Armut fatalistisch und resignativ einfach zur Kenntnis nimmt. Vielmehr geht es hier um einen Aufruf zur Abschaffung von Armut.

Auf *individualethischer Ebene* sieht Calvin den Sinn der Armutsfrage darin, dass Gott Arme und Reiche zugleich in seine Schule nimmt. Gott könnte ja die Armut aus der Welt schaffen – er tut es aber nicht, weil er unseren Glauben prüfen will. Die *göttliche Prüfung* geht in dem Fall des Reichen so vor, dass der Reiche erkennen soll, dass Gott im Armen seine (des Reichen) Solidarität und Liebe herausfordert. Dieser müsse sich mit seinem Reichtum Gott gegenüber dankbar verhalten und sich davor hüten, seinen Reichtum als Machtinstrument gegen seinen Nächsten einzusetzen. Umgekehrt wird aber auch der Arme einer Prüfung unterzogen: Wird er sein Geschick in Geduld annehmen, oder versucht er seine Lage durch Raub und Betrug zu lindern?

Armut ist Gottes Geheimnis in der Welt. Aber diese These bedeutet keinesfalls die beruhigende Hinnahme des *status quo*. Das Geheimnis Gottes schickt den Menschen auf den Weg des Glaubens – Armut ist da, aber nur, um bekämpft zu werden. Betteln, als Lösung der mittelalterlichen kirchlichen Praxis, ist demgegenüber Unordnung, die die auslösenden Ursachen der Armut nicht zu packen vermag.

²⁴ Siehe CSIFFÁRY: Minden, amit tudni kell az Unióról, 291ff.

²⁵ CO XXVII, 336–349. – Vgl.: SCHOLL: Hilfe für die Armen, 29–32.

Arme und Reiche werden aufeinander verwiesen: Der Reiche bedarf existentiell des Armen; dieser bedeutet für die Reichen nicht allein eine materielle Herausforderung. Sein Dasein prüft gleichsam die Humanität bzw. Solidarität der Reichen. Calvin geht noch weiter in der Vertiefung dieses theologischen Ansatzes. Er spricht nicht im Allgemeinen über die Armen, sondern über: „*dein Armer*, dein Bedürftiger, der im Lande weilt [...]“. Die beiden werden in eine von Gott verbundene und aneinander gebundene Gemeinschaft einbezogen, in eine Gemeinschaft, in der Geben und Empfangen, Teilgeben und Teilhaben, Begegnung und Kommunikation die Dimension dieser Co-Existenz bilden. Die Begegnung von Reichen und Armen bildet auf diese Weise einen Organismus, in dem ihre „*Communio*“²⁶ als „geistliches Wunder“ erscheint.

Auf *sozialetischer Ebene* bringt Calvin die praktischen Konsequenzen dieser Gemeinschaft zur Geltung: Anstelle des Bettelns sollen Armenhäuser, Waisenhäuser und Spitäler eingerichtet werden, was in Genf schon seit 1535 geschah. Selbst für die christliche Gemeinde unterstreicht Calvin die Gleichberechtigung des Diakonats unter den vier Ämtern (Pfarrer, Doktoren, Älteste und Diakone), weil nach Calvin die rechte Kirche ohne Diakonie nicht auskommen kann.²⁷ *Ohne Diaconia keine Ecclesia*. Calvin sieht aber auch die Gefahr einer Institutionalisierung christlicher Diakonie: Wenn Diakonie nicht vom richtigen Geist getragen wird, verflacht sie zur mechanischen Suppenausteilung: „Man dient den Menschen mit Suppe und vergisst darüber Gott“. Er sagt nichts gegen die Armensuppe, vielmehr will er die *geistliche Dimension* dieser Arbeit unterstreichen.

Heute führt die Kostenexplosion im sozialen Bereich zu einem *marktwirtschaftlichen Handlungsdruck*; in der Folge wird die Professionalisierung und Rationalisierung der Diakonie unvermeidlich. Dabei droht aber, dass das „Zeugnis des Glaubens“ und der kirchliche Dienst- und Zeugnis-Charakter verloren gehen. Die Frage ist: Wie kann man den marktwirtschaftlichen Erwartungen und fachlich-gesetzlichen Erfordernissen gerecht werden und zugleich das spezielle *christliche Profil* bewahren? Wie eng wird in Zukunft die Bindung diakonischer Arbeit an die Kirchengemeinden sein? Wie verhalten sich Professionalität und ehrenamtliches Engagement zueinander? Die ehrenamtliche Arbeit war und ist immer konstituierend für die Kirche. Ehrenamtliches Engagement in der Diakonie muss in der Zukunft an Bedeutung wieder gewinnen – nicht allein aus wirtschaftlichen Gründen! Dabei wird auch die Bedeutung der Kirchengemeinde als Trägerin der Diakonie wieder vermehrt ins Bewusstsein rücken müssen.

Ich möchte diese Präsentation mit einem Hinweis auf die Stellungnahme schließen, die unsere Kirche im Frühjahr 2009 – im ökumenischen Konsens mit anderen Mitgliedskirchen des ÖRK in Ungarn – verfasst hat: „Im Ernst der Verantwortung der christlichen Solidarität wollen wir alles Gewicht darauf legen, dass es sich keine einzige Gesellschaft erlauben kann, wirtschaftlich Benachteiligte in Unsicher-

26 LOCHER: Der Eigentumsbegriff, 38.

27 GANOCZY: „Ecclesia ministrans“, 398.

heit zu lassen oder sie gar zur Vernichtung zu verurteilen. Es ist entscheidend, dass unser Handeln nicht durch bloße Finanztheorien, sondern durch die wirklichen Bedürfnisse der Menschen und durch die Liebe für sie motiviert wird²⁸ – so die Erklärung.

Mit dieser Botschaft, mit der Vertiefung des aus ihr folgenden Verantwortungsbewusstseins und mit ihrem praktischen sozialen Dienst leisten die Kirchen in Ungarn ihren Beitrag zur sozialen und moralischen Erneuerung der ungarischen Gesellschaft.

Bibliographie

- BAUM, G. – KUNITZ, E. – REUSS, E. (ed.): *Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, Vol. I–LIX, Braunschweig, 1869–1900.
- BIÉLER, A.: *Calvin's Economic and Social Thought*, Geneva, World Alliance of Reformed Churches, 2006.
- BIÉLER, A.: *Gottes Gebot und die Hunger der Welt – Calvin, Prophet des industriellen Zeitalters. Grundlage und Methode der Sozialethik Calvins*, Zürich, EVZ-Verlag, 1966.
- BUCSAI, M.: *Der Protestantismus in Ungarn 1521–1978*. Bd. 1., Wien-Köln-Graz, Böhlau Verlag, 1977, 87–104.
- CALVIN, J.: Articles concernant l'organisation de l'église et du culte a Genève, proposés au conseil par les ministres. Le 16. Janvier 1537, in: Barth, P. (ed.): *Opera Selecta*, Vol. I, Monachii-Chr. Kaiser, 1926.
- CSIFFÁRY T.: *Minden, amit tudni kell az Unióról. Az Európai Unió és Magyarország* [Was man über die Union wissen muss. Ungarn und die Europäische Union], Budapest, Könyvmíves Kiadó, 2003.
- ESSER, H. H.: Die Aktualität der Sozialethik Calvins, in: Welker, M.–Willis, D. (Hg.): *Zur Zukunft der Reformierten Theologie*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1998, 421–443.
- FLOOD, D.: Art. Armut VI., in: Balz–Krause–Müller (Hg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Bd 4, Walter de Gruyter, Berlin–New York, W. de Gruyter, 1979, 88–98.
- FREUDENBERG, M.: „Arme habt ihr allezeit bei euch“ (Joh 12,8). Armut als Herausforderung für das kirchliche Handeln im reformierten Protestantismus, in: Böttcher–Schilberg (Hrsg.): *Die kleine Prophetin Kirche leiten*, Wuppertal, Chr. Tübler, 2005.
- FUCHS, É.: *La morale selon Calvin*, Paris, Éd. du Cerf, 1986.
- GANOCZY, A.: „*Ecclesia ministrans*“. *Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin*, Freiburg–Basel–Wien, Herder, 1968.
- GEIGER, M.: *Calvin, Calvinismus, Kapitalismus*, in: uő. (Hrsg.): *Gottesreich und Menschenreich. Ernst Staehelin zum 80. Geburtstag*, Basel-Stuttgart, Helbing & Lichtenhahn, 1969.
- DE GREEF, W.: Calvins Bibelverständnis und Bibelauslegung, in: Hirzel, M.–Sallmann, M. (Hg.): *1509 – Johannes Calvin – 2009. Sein Wirken in Kirche und Gesellschaft*, Zürich, TVZ, 2008, 95–118.

28 Nyilatkozat az Ökumenikus Imahétén [Erklärung in der Ökumenischen Gebetswoche], 2009. január 21, <http://www.reformatus.ro/adatok/imahet/imahet-2009.pdf> (25.01.2010), S. 41.

- HEDTKE, R.: *Erziehung durch die Kirche bei Calvin*, Heidelberg, Quelle & Meyer, 1969.
- HIRZEL, M. – SALLMANN, M. (Hg.): *1509 – Johannes Calvin – 2009*. Sein Wirken in Kirche und Gesellschaft. Essays zum 500. Geburtstag, Zürich, TVZ, 2009.
- HOLL, K.: Die Geschichte des Wortes Beruf, in: DERS.: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. III, Tübingen, Mohr, 1928, 189–219.
- HÖRCSIK, R.: Kálvin 16. századi magyarországi recepciója [Die ungarische Rezeption Calvins im 16. Jahrhundert], in: Fazakas, Sándor (Hg.): *Kálvin időszerűsége* [Die Aktualität Calvins], Kálvin Verlag Budapest, 2009, 13–37.
- LEITH, J.: The Ethos of the Reformed Tradition, in: McKim, D. (ed.): *Major Themes in the Reformed Tradition*, Grand Rapids, Eerdmans, 1992, 5–18.
- LOCHER, G. W.: *Der Eigentumsbegriff als Problem evangelischer Theologie*, Zürich, Zwingli-Verlag, 1962.
- LÜTHY, H.: Nochmals: Calvinismus und Kapitalismus. Über die Irrwege einer sozialhistorischen Diskussion, in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte*, Heft 2 (1961), 129–156.
- McGRATH, A. E.: *Kálvin. A nyugati kultúra formálódása*, Budapest, Osiris Kiadó, 2001.
- MEDIÁN KÖZVÉLEMÉNY- ÉS PIACKUTATÓ INTÉZET: *A kormányválság hatása a pártok népszerűségére* [MEDIÁN Institut für Meinungs- und Marktforschung: Die Wirkung der Regierungskrise auf die Popularität der Parteien], 2009, április 15, in: <http://www.median.hu/object.16aacc21-d081-463e-ae3c-60bbe0c4ffc2.ivy>, (04.08.2009).
- NIESEL, W.: *Kálvin theológiája* (ford.: Nagy, Barna), Debrecen, Coetus Theologorum Református Theológusok Munkaközösségének kiadványsorozata 3, 1943.
- *Nyilatkozat az Európai Unióba való belépéskor*. 2004. május 1. [Erklärung zum EU-Beitritt], in: Református Egyház [Reformierte Kirche] 6 (2006), 136–137.
- *Nyilatkozat az Ökumenikus Imahétén* [Erklärung in der Ökumenischen Gebetswoche], 2009. január 21, <http://www.reformatus.ro/adatok/imahet/imahet-2009.pdf> (25.01.2010).
- PERES, I.: Kálvin írásértelmezése és írásmagyarázatai, in: Fazakas, S. (szerk.): *Kálvin időszerűsége*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2009, 49–78.
- POLITICAL CAPITAL: *Hogyan tovább – mit gondolnak a választók?* Összefoglaló a politikai helyzet megítélését vizsgáló közvéleménykutatásokról [Wie weiter–was denken die Wähler? Eine Zusammenfassung der Meinungsumfragen über die politische Situation], in: http://www.hirszerzo.hu/cikk.hogyan_tovabb_mit_gondolnak_a_valasztok.102807.html, (04.08.2009).
- RÉVÉSZ, I.: *Kálvin élete és a kálvinizmus*, Pest, Osterlamm Károly, 1864.
- ROHLS, J.: *Geschichte der Ethik*, Tübingen, Mohr&Siebeck, 1999.
- SCHOLL, H.: Die Kirche und die Armen in der reformierten Tradition, in: *Reformierte Kirchenzeitung* 124 (1983), 68.
- SCHOLL, H.: Hilfe für die Armen. Eine Predigt von Johannes Calvin, in: *Reformierte Kirchenzeitung* 124 (1983), 29–32.
- SCHOLL, H.: Johannes Calvin. Periodisierung seines Lebens und Werkes, in: Spijker, W. van 't (Hrsg.): *Calvin. Erbe und Auftrag*, Kampen, Kampen KOK, 1991, 55–68.
- SCHULZE, L. F.: *Calvin and „Social Ethics”. His views on property, interest and usury*, Pretoria, Kital, 1985.

- STUPPERICH, R.: Art. Armenfürsorge III–IV, in: Balz–Krause–Müller (Hrsg.): *Theologische Real-encyklopädie*, Band 4, Walter de Gruyter, Berlin–New York, W. de Gruyter, 1979, 23–29.
- THIEL, A.: *In der Schule Gottes. Die Ethik Calvins im Spiegel seiner Predigten über das Deuteronomium*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1999.
- WALLACE, R. S.: *Calvin, Geneva and the Reformation. A Study of Calvin as Social Reformer, Churchman, Pastor and Theologian*, Edinburgh, Scottish Academic Press, 1988.
- WRIGHT, D. F.: Calvin's Accomodating God, in: Neuser–Armstrong (ed.): *Calvinus sincerioris religionis vindex*, Kirksville, Sixteenth Century Journal Publishers, 1997, 3–19.

VENDÉGELŐADÁSOK

ULRICH H. J. KÖRTNER

Diakónia a minőség, keresztyén önértelmezés és gazdaságosság feszültségében Teológiai-etikai reflexiók¹

ZUSAMMENFASSUNG

Am Qualitätsbegriff und an der Diskussion über Qualitätssicherung und Qualitätsmanagement lassen sich gleichermaßen der innere Zusammenhang wie auch die Spannungen und Widersprüche zwischen christlichem Profil und Ökonomisierung diakonischen Handelns ablesen. Kritischer Maßstab für den Qualitätsbegriff in der Diakonie ist nicht menschliche Güte, an der es nur zu oft mangelt, sondern die Güte Gottes, der sich dem Menschen und insbesondere den Hilfsbedürftigen, den Armen und Notleidenden vorbehaltlos zuwendet.

ABSTRACT

The concept of quality and the discussion about quality assurance and quality management in the diaconic practice show the inherent connection as well as tensions and contradictions between the Christian profile and the commodification tendency in diaconia institutions. Quality in diaconia should not be measured with regard to the incomplete human benevolence but rather to the benevolence of God. He turns himself unconditionally to all men especially the ones in need, the poor and the miserable.

1. Diakóniai cselekvés és diakóniai etika

A diakóniai cselekvés az egyház életének és lényegének megnyilvánulása. Benne igazolódik a keresztyén hit és a keresztyén ethosz. Amint azt felmérések mutatják, az egyház nyilvános elismerése nagymértékben függ a diakóniai, illetve karitatív elkötelezettségétől. Azok is, akik az egyházzal és a keresztyén hittartalommal szemben távolságtartó magatartást mutatnak, az egyházak előnyének tartják, hogy az egyházak kiállnak a szociális értelemben vett elesettekért, a gyengékért, a betegekért, a segítségre szorulókért, a modernizációs folyamatok peremcsoportjaiért és veszteseiért. Kétségtelenül felvetődik a kérdés a diakóniai munka különleges profilja iránt. Ez nem csupán a diakóniai vállalati politika és az akadémiai diakóniatudomány kérdése, hanem az etika kérdése is.

¹ Előadás Bielefeld/Betheli Bodelschwingh Intézet etikai bizottságában 2009. szeptember 17-én. Német nyelven megjelent: Wege zum Menschen 62 (2010), 155–167.

Jóllehet a diakóniai intézetek, vállalkozások és szervezetek továbbra is világos és a munkatársak által elfogadott keresztyén profilra törekednek, amelyben ennek megfelelő modellt formálnak meg.² A közvélemény-kutatások mindenesetre azt mutatják, hogy a munkatársak körében a keresztyén motiváció csak 19 és 56 százalék között mozog.³ A diakóniai paradigmák és modellek „szinte kizárólag csak vezetői szinten vagy az oktatás síkján kerülnek megfogalmazásra, s csak ritkán jutnak el a munkatársak, illetve a segítő szolgálat önértelmezésének bázisszintjére.”⁴ Ha a diakóniai gondolkodás elveszíti a kapcsolatot a diakóniai cselekvéssel, akkor a diakóniai etika legjobb esetben is csak krízistünet lesz, de nem megoldási stratégia.

Ez a diakóniai cselekvés címzettjeivel szemben is igaz. Egy diakóniai intézmény modellértékű ethosza és az intézményben gondozott emberek között is adódhatnak konfliktusok. Annak a diakóniai cselekvésnek, amely a sokat idézett keresztyén emberkép értelmében nemcsak az ember méltóságát, hanem szabadságát és önmeghatározási jogát is komolyan veszi, tiszteletteljesen kell megküzdenie az életstílusok és életsorsok individualitásával, valamint a különböző világnézeti és morális meggyőződésekkel. Maga a keresztyén ethosz sem tűnik fel mindig homogén egységként, hanem a felekezeti és individuális interpretáció történelmi sokrétűségében válik láthatóvá.⁵ Így a diakóniai etika alapvető feladata abban áll, hogy a keresztyén szolgálat gondolatát, amely ősképét és előképét Jézus cselekedetében és életében látja, a keresztyén szabadságfelfogás értelmében vett autonómiával állítsa összefüggésbe.⁶

A diakóniai etika feladata az, hogy konkrétan rákérdezzen az etika (*Klaus Tanner*) területére vagy helyére, amelynek topográfiáját gondosan kell analizálni. Ezért a diakóniai etikáról úgy is beszélhetünk, mint a helyi etika egyik formájáról.⁷ Ha komolyan vesszük a helyi etika alapgondolatát, akkor különbséget kell tennünk a diakóniai etika koncepcióján belül a diakóniai cselekvés különböző cselekvési területei és helyei között. A tagolás ennél nem a diakóniai munka klasszikus felosztása alapján tájékozódik, olyan személycsoportokon, amelyek segítségre szorulnak – vagyis az ifjúságnak, fogyatékosoknak, időseknek, betegeknek stb. történő segítségnyújtás területein –, hanem szisztematikusan vagy szervezetelméleti szinten, adott intézményi helyeken és struktúrákon, amelyek keretén belül segítséget nyújt és embereket integrál.⁸ A diakóniai etika helyi vagy területi értelmezése ezenkívül a tradicionális intézményi diakóniától a kooperatív segítségértelmezéshez való odafordulást hozza magával, amely az érintettek önértelmezését, valamint erőforrásait értékeli és aktivizálja.⁹

2 Például: Kirchenamt EKD (Hg.): Herz und Mut und Tat und Leben.

3 Vö. HAAS: Diakonie Profil, 234.

4 WEBER: Diakonie in Freiheit? 10.

5 Vö. KÖRTNER: Was ist das Evangelische an der evangelischen Ethik? 91–115.

6 Vö. WEBER: Diakonie, 92, a szabadságfogalmat Hannah Arendt kapcsán próbálja újra meghatározni.

7 Vö. KÖRTNER: Ethik im Krankenhaus. 14. k., 55. k., 72. kk. Lásd még: HAAS: Theologie und Ökonomie, 462. kk. (a svájci gazdaságetikushoz, Hans Ulrichhoz kapcsolódva)

8 Vö. NASSEHI: Ethik der Diakonie aus organisationssoziologischer Sicht, 177–186.

9 Vö. BARTMANN: Diakonie, 371. k.

A diakóniai etika ezenkívül reflektál a társadalmi keretfeltételek alapvető változásaira, amelyek között diakóniai cselekvése végbemegy. Ehhez nemcsak a szociális állam és a biztosítási rendszer finanszírozásának a problémája, valamint a szociális állam szociális piaccá változása tartozik, amely arra kényszeríti a diakóniát, hogy a nyilvános egészség- és szociális ügyet újrapozicionálja és új finanszírozási modelleket fejlesszen ki, hanem a civil társadalmi elemek erősítése is. Itt a diakóniában nem csupán az önkéntes tevékenységeknek újra megerősödő szerepéről van szó. Az egyház és az állam bipolaritását az egyház, állam és (civil) társadalom triádája váltja fel.¹⁰ Ahogyan a nagy diakóniai vállalkozások növekvő emancipációját rendszerelméletileg egyházi differenciálódási folyamatként értelmezik, úgy kell az egyháznak és a diakóniának egyenként és közösen az államhoz és a civil társadalomhoz való viszonyukat tisztázni. Ez is a diakóniai etika egyik feladata.

Reiner Anselm nézete szerint minden teológiai etikának létezik egy diakónia-funkciója, mindenesetre akkor, amikor tanácsadó tevékenységként értelmezik. Így az nem más, mint „a diakónia teológiai szolgáltatása a társadalomban.”¹¹ A diakónia önértelmezésében tehát változás következett be a szolgálat és a szolgáltató közösség gondolata felől a szolgáltatás és a szolgáltatásvállalkozás modelljének irányába.¹² Ez számításba veszi a diakóniai munka professzionalizálódását és specializálódását, amelyek az elmúlt évtizedekben végbementek. A lelkipozíció is, mely egyébként a gondozás mellett a diakónia alapfeladatai közé tartozik,¹³ manapság a diakónia kontextusában olyan szolgáltatásként értelmezi önmagát, amelynek nem csak az a feladata, hogy az egyének lelki-szellemi segítséget nyújtson, hanem hogy „egy vallásilag és etikailag meghatározott viszonykultúrát”¹⁴ fejlesszen ki egy olyan diakóniai intézetben vagy kórházban, amelynek esetleg nincs diakóniai fenntartója.

A diakóniai szolgálatértelmezés modernizálódása következtében a szolgáltatás-nyújtás fogalmában időközben vállalatgazdasági jellemzők köszönnek vissza. Az ökonómiai tárgyyszerűség diakóniában való minden értelmezésénél – éppen úgy, mint az állami egészségügyben – nem szabad a diakóniai gyakorlat kialakításának veszélyei felett elsiklani. A szolgáltatásorientáció „tagadhatatlanul költségviselő (finanszírozó) orientációhoz” vezet.¹⁵ Problematikus a vevő fogalma is, aki egyre jobban érdekelt az egészségügyben éppen úgy, mint a diakóniában, egyrészt azért, mert a segítségre szorulóknak a szociális szférában gyakran egyszerűen tévesen vagy elkendőzve vevőként szerepelnek, másrészt azért, mert a pénz a diakónia területén gyakran nem „közvetlenül a vevőtől jön, hanem sokkal inkább az állami költségvi-

10 Vö. HUBER: Kirche in der Zeitwende, 267. kk. Lásd még: KÖRTNER: Kirche, Demokratie und Zivilgesellschaft, 79–103.

11 ANSELM: Ethik als theologische Dienstleistung der Diakonie in der Gesellschaft, 169–176.

12 DEGEN: Diakonie als soziale Dienstleistung. A diakóniában és az egyházban való jogviszonyt illető diskusszió konzekvenciájáról lásd: ANSELM – HERMELINK (Hg.): Der Dritte Weg auf dem Prüfstand, 2006.

13 SCHIBILSKY: Diakonie VI., 799.

14 ALLWINN – SCHNEIDER-HARPRECHT: Einleitung, 13. Vö. részletesen SCHNEIDER-HARPRECHT: Das Profil der Seelsorge im Unternehmen Krankenhaus, 150–174.

15 WEBER: Diakonie, 37. Különösen kritikus FLESSA: Arme habt ihr allezeit! 132kk, kifogásolja, hogy sok országban a diakóniai intézmények szolgáltatásaik nagy részét elsősorban a középosztálynak nyújtják, s nem inkább a gyengéknek és szegényeknek.

selőtől.¹⁶ Ez természetesen olyan mértékben változik, amilyen mértékben az érintettektől vagy hozzátartozóiktól egyre nagyobb anyagi hozzájárulást követelnek.

Az etika feladatát szolgáltatásként meghatározni éppen emiatt kétséges, legyen ez akár diakóniai intézményeken belüli szolgáltatás, akár diakóniai szolgáltatás a társadalomban. Az alapvetően helyeselhető, hogy a teológiai etikát a társadalmi diakónia formájaként értelmezzük.

A következőkben a mai diakónia sajátosságát és megbízatását kell megvizsgálni a minőség, a keresztyén önértelmezés és a gazdaságosság feszültségében. Mindközben kulcsfogalmakként a diakóniai cselekvés minőségére, annak mértékére és felülvizsgálatára kívánok rákérdezni csakúgy, mint a keresztyén önértelmezésre és a diakóniai cselekvés gazdaságosságára. Ugyanis a minőség fogalmáról, valamint a minőségbiztosításról és minőségmanagementről szóló diskuszióból éppúgy kiolvasható a belső összefüggés, mint a diakóniai cselekvés keresztyén profilja és ökonomizálódása közötti feszültség és ellentmondás.

2. Minőség a diakóniában

A keresztyén identitás és a keresztyén profil a diakóniai vállalkozások és intézmények modellfolyamatában központi szerepet játszanak. Példaként említem a „von Bodelschwingh Intézetek életére és munkájára vonatkozó alapelveket” 1988-ból, vagy a „minőségi alapelveket a fogyatékkal élő emberekkel való munkában a von Bodelschwing Intézetekben” 1997-ből. 1999 elején került megalapításra a Minőségmanagement Diakóniai Intézetet, amelyet 2004-ben Minőségfejlesztő Diakóniai Intézetnek neveztek át, és betagolták az EKD diakóniai szervezetébe. A diakóniai partnerekkel közösen fejlesztettek ki például egy diakóniahitelesítési rendszert, amely az ISO és TQM ismert modelljeire támaszkodik.¹⁷ További szakspecifikus minőségmanagement-rendszerek és -modellek állnak kidolgozás alatt más szakterületek számára. Mindeközben a minőségmanagement, az önértékelés és a külső partnerek értékelése diakóniai vállalati kultúra állandó eszközeihez tartoznak. De eközben a lelkigondozásban is, legalábbis a kórházi lelkigondozásban, meghonosodott a minőségfejlesztés és a minőségről szóló szakkönyvek láttak napvilágot.¹⁸

Alapvetően üdvözlendő, hogy a diakóniai munka minőségkontroll alá kerül, amelyhez az a vizsgálat is hozzátartozik, amely az anyagi és más erőforrásokkal való felelősségteljes gazdálkodást nézi. A jó sáfárság az újszövetségi bizonyágtétel szerint az evangélium és az emberek iránti szolgálathoz, valamint a kompetens gyülekezetvezetéshez tartozik.¹⁹ És helyesnek bizonyul azt is megvizsgálni, hogy meny-

16 WEBER: Diakonie, 36.

17 Vö. *Diakonisches Institut für Qualitätsmanagement und Forschung* (Hg.), *Bundesrahmenhandbuch Diakonische Segel: Pflege. Leitfaden für die Altenhilfe und ambulante Dienste*, Version 1, Berlin 2003.

18 Vö. KÖRTNER: *Ethik und Seelsorge im Krankenhaus*, 103–118.

19 Vö: *IKor 4,1k, Tit 1,7; IPét 4,10.*

nyiben felel meg a szociális munka különböző munkaterületein végzett diakóniai cselekvés nem csupán a mindenkori szükséghelyzethez és segítségnyújtás igényeinek, hanem az Isten minden ember iránti feltétlen szeretetét hangsúlyozó evangélium alapelveinek és a keresztyén emberképnek is. A minőségmanagement a szociális és egészségpiac növekvő versenyének is a következménye. Ez a szociális törvényalkotás előnye, amelynek fejlesztésében egyébként a diakóniai szervezetek és intézmények aktívan vettek részt.

A minőségmanagement és minőségfejlesztés céljait a diakóniában általánosan klienscentrikusan definiálják. Mértékül – ahol csak lehet – a segítségre szorulóknak „életminőségének jobbítása, megtartása és biztosítása” szolgál.²⁰ Mindenesetre felvetődik a kérdés, hogy milyen konkrétak azok a követelmények, amelyeknek meg kell felelni a diakóniai cselekvéseknek és ki definiálja azokat.²¹ És miben áll pontosan a keresztyén minőség a diakóniai cselekvésben? Az életminőség és az emberi méltóság tisztelete már elegendő meghatározása a keresztyén ethosznak, illetve megfelelő fordítása lehet-e a bibliai tartalomnak a szekuláris társadalom nyelvén?

Herbert Haslinger kifogásolja az alkalmazott minőségmanagement koncepció tartalomnélküliségét, amikor arról van szó, hogy „a diakóniai praxis specifikus keresztyén minőségét etikai, antropológiai és teológiai kritériumok alapján kell ismertté tenni”.²² Valójában nem elegendő egyfajta általános utalás a „keresztyén értékekre” vagy a „keresztyén emberképre”, amikor arról van szó, hogy a diakóniai cselekvés keresztyén jellegének hangsúlyozásán túl olyan mércét fogalmazzunk meg, melynek alapján az egyéni cselekedetet kritikailag lehessen vizsgálni és korrigálni.

Ahogy az egyház ki van téve az „ecclesia semper reformanda” alapján az evangélium és törvény, illetve Isten ígéje által az állandó kritikának, úgy a diakóniai cselekvés is, mint eme egyház lényegének megnyilvánulása, amely a reformatori értelmezés szerint Isten ígéje által teremtett és tartatik meg.²³ Ezzel megfogalmazódik a döntő kérdés: milyen szerepet játszik az evangéliumról való bibliai bizonyosságtétel, mint alap és kritikai korrektívum a diakóniai modellfolyamatokban? Mennyiben mérhető le mindez a mindennapokban, hogy ne csupán a diakóniai vállalatok modelljeinek preambulumaiban idézzék? Ezzel együtt fel kell tenni azt a kérdést is, hogy milyen szerepet játszik a teológia a diakóniai cselekvés különböző munkaterületein az alkalmazott tudományok ismeretei és a diakóniai intézmények kibernetikai folyamatainak ökonómiája mellett?²⁴ Rendelkezik még önálló funkcióval a gazdasági szempontok mellett, vagy időközben az ökonómusok lettek a jelen teológusai, mint azt a francia szociológus, *Pierre Bourdieu* állítja?²⁵

Még akkor is, ha a diakónia a szociális törvényhozásban a minőségbiztosítás alapelveinek végrehajtásáért száll síkra, a minőségmanagement ötletei és eszközei

20 DEGEN: Die Qualitätsfrage, 256.

21 Vö. SCHWARZER: Qualitätsentwicklung, 317–331; HANSELMANN, Qualitätsentwicklung in der Diakonie; Diakonie und Qualität. Diakonie Jahrbuch, 2001.

22 HASLINGER: Diakonie, 304.

23 Az egyház „creatura verbi” ill. „creatura Evangelii”.

24 Vö. HAAS: Theologie und Ökonomie; SIGRIST (Hg.): Diakonie und Ökonomie.

25 Vö. GOHDE: Gemeinsam auf dem Weg zur Qualität.

nem az egyházi munkából, hanem a modern közgazdaságból származnak. Innen kerül át ma a szociális szférába éppen úgy, mint a képzés területére, az iskolákba és az egyetemekre. A gazdaságban a minőségmanagement azt a célt szolgálja, hogy a vevők elégedettségének növelése által egy vállalat piaci pozícióját biztosítsa, és hozamát javítsa. Józanul szemlélve: a diakónia területén elinduló fejlesztés kezdetén nem az a kívánság állt, hogy javuljon a gondozott emberek, betegek vagy otthonokban lakók életminősége, hanem az az ökonómiai nyomás, amely a szociális állam átalakulása és az önköltségi fedezet elvének kiváltása által indult el. Kritikussá ez legkésőbb ott vált, ahol az ökonómiai szempontok már nem csak a diakóniai gyakorlati koncepciók fejlődésének eszközeiként szolgáltak, hanem annak normatív mértékéül is.²⁶

Már évekkel ezelőtt figyelmeztetett *Johannes Degen*, hogy a vevők iránti szívéllyesség és életminőség pátosza csak az ökonómiai célok elkendőzését szolgálta, amelyeknél elsősorban a fenntartó intézmények érdekében végzett költségcsökkentés és költségkímélés volt a cél. Ez nem utolsósorban érinti a diakóniai intézetek munkatársainak bérezését, a díjszabás politikáját és az egyházi szolgálat jogrendjének („harmadik út”) fejlesztését is. A diakóniai munka hitelessége attól is függ, hogy az emberi méltóság és értékelés alapelveit nemcsak a diakóniai segítségnyújtás címzettjeivel szemben tartják be, hanem a munkatársakkal szemben is. Ha meggondoljuk, hogy Németországban az egyház és a diakónia az egyik legnagyobb munkaadó, akkor ebből a szempontból szerepük példaképpül szolgál és egyben gazdaságpolitikai feladatuk is van.

3. Diakóniai vállalatok mint értékközösségek?

Ebben az összefüggésben az etika szerepét is kritikusan kell megvizsgálni. Nyilvánvaló, hogy az etika segítségül hívásának célja, hogy az egyházban és a diakóniában lévő életterületek ökonomizálódásának tendenciái ellensúlyozásra kerüljenek. A minőségbiztosítási koncepciókkal összefüggésben vannak kísérletek arra nézve, hogy a diakóniai etikát alkalmazott értéketikaként értelmezzék, és a diakóniai vállalkozásokat keresztyén értékközösségként definiálják.²⁷ Köztudottan egy ilyen kezdeményezés állt 2003-ban Németországban a diakónia „értékekkel cselekedni” elnevezésű éves témájának háttérében.²⁸ Az általános értékdiskusszió kontextusában akartak annak a kérdésnek utánajárni, hogy mely értékek határozzák meg az egyházi-diakóniai cselekvést, hogyan alapozzák meg azokat és hol fognak azok életre kelni. Az etikai és politikai diskusszióban a morális értékek magas árfolyamon állnak. Magukat az egyházakat, a diakóniát és a „caritas”-t szívesen értékelik az állam és a társadalom részéről úgy, mint az értékközvetítés ágenseit.

26 Vö. WERTGEN: Zur Qualität von Qualitätsmanagementkonzepten, 39.

27 A jelenlegi ökonomia értékközösségének koncepciójához lásd: SCHANZ: Unternehmen als Wertegemeinschaften, 129–142.

28 Vö. GOHDE: Handeln mit Werten.

A kérdés, hogy miben áll a diakóniai cselekvés értékközpontúsága, általános megközelítésben is kényesnek tűnik, mivel maga az „érték” fogalma egy sor súlyos etikai és teológiai természetű kérdést vet fel.

A diakónia morális és vallásos értékprofilja iránti kérdés annak az aggodalomnak is hangot ad, hogy egy féktelen ökonómiai szellem elnyomhatja a felebarát iránti szeretetet. A diakónia tehát az ökonómiai és a morális-vallásos értékorientáció feszültségében áll. Ezt persze eleve nem lehet kiiktatni, amennyiben a gazdasági értékekkel való működések az alapja egy vallásos-morális értékháztartásban van, vagy ezzel ellentmondásban áll.

Ilyen kérdések ma egy-egy diakóniai vállalati etika keretei között kerülhetnek megvitatásra, amelyek megfelelő vállalati vezéreszméhez kell vezetniük. Minden vállalati etika alapkérdését két irányban lehet megfogalmazni. Egyrészt így hangzik: „mennyire erkölcsös a gazdaság?”, másrészt viszont: „mennyire ökonomikus a morál?” Megmarad-e az ökonomikus tárgyszerűség az emberi és természet iránti igazságosság termékeny feszültségében, vagy csak egyoldalúan dominál a gazdaság logikája a saját vélt öntörvényűségével?

Szociológiai szempontból *Niklas Luhmann* ítélete némiképp kijózanítóan hat. A differenciált modern társadalom részrendszerei – amelyhez a diakóniai is tartozik – továbbra sem nélkülözhetik a morált, hiszen kölcsönösen egymás *bizalmára* vannak utalva, s ezt a bizalmat sem jogilag, sem pénzért biztosítani nem lehet. Ezért továbbra sem zárható ki, hogy az egyes különálló funkcionális rendszerek önmagukat vagy akár a társadalmat, mint egészet az erkölcsre vagy a közös értékekre alapozzák. „Nem megalapozatlan a felismerés, hogy a morál képlékeny médiuma ott kristályosodik ki, ahol a funkcionális rendszerek számára funkciót biztosítanak.”²⁹ Konkrétan ez például azt jelenti, hogy a vállalati etikát egy gazdasági vállalkozásban mindaddig megkövetelik, ameddig ezt a vállalati klíma igényli és egyszerre javítja a cég elfogadását és piaci termékeit. Így mindenképpen számolni kell egy ún. „etikai” többlettel vagy egy a gazdaságossághoz és fenntarthatósághoz igazított „vállalati filozófiával”. Így a globalizációellenes új szociális mozgalmakban hangoztatott fundamentális társadalom- és kapitalizmuskritikától függetlenül az etika vállalkozások számára érdekessé és elfogadottá kezd válni.

A diakóniai etika kényes témáihoz tartozik a kérdés, hogy Luhmann analízise a diakóniára mennyiben érvényes. Konkrétan arról van szó, hogy milyen szerepet tölthet be a teológia és a lelkigondozás a modern diakóniai vállalkozásokban. Ez már annál a kérdésnél kezdődik, hogy milyen büdzből finanszírozzák a lelkigondozást, s hogy az a vállalkozás mely szintjére legyen telepítve, továbbá, hogy pl. van-e egy állandó lelkigondozói állás, vagy csak egy alkalmazott lelkigondozó az egyes részlegekben vagy részintézményekben? Ha a vállalati etika és lelkigondozás mai szerepe a diakóniai intézményekben megvitatásra kerül, az a „soft-management”-hez tartozik. A gazdasági értékekért a „hard-management” az illetékes; viszont a lelkigondozás az üzem „lelkéért”, a vallásos és erkölcsi értékekért, a klímaápolásért végzett szolgálat, olyan ügy, amelyre az embereknek

29 LUHMANN: Ethik als Reflexionstheorie der Moral, 358–447.

szükségük van, hogy előmozdítsa a bizalmat a munkatársak között és a vevők részéről.³⁰ De vajon meddig értelmezhetők egy ilyen munkavezetés mellett a keresztyén értékek és normák nem csupán a diakóniai üzem stabilizáló és optimalizáló faktoraiként, hanem a lehetséges kritika és önkritika forrásaiként is?

Éppen a diakóniának kellene megőriznie önazonosságát „az értékek zsarnokságának” veszélye kapcsán,³¹ mert az felelősséget érez minden ember iránt, akiket a társadalmunkban leértékelnek és kirekesztenek. A történelem és a jelenkor elegendő példát ismer arra nézve, hogy emberi életek miként váltak a gazdasági mérlegelés tárgyává és hogyan ítélték meg azokat a használhatóságuk és hasznosságuk alapján. Az emberi életek értéke és értéktelensége közötti különbségtétel embert megvető logikájától nem csak úgy lehet megszabadulni, hogy ellenértékeket állítunk szembe és az értékek átértékelését propagáljuk. Az Isten emberek iránti barátságáról szóló evangéliuma, amely Jézus Krisztusban vált láthatóvá, sokkal inkább gyógyító módon szakítja félbe az értékelés és átértékelés logikáját. „Nem piaci értékek vezérik a keresztyének tetteit, hanem az egyedül igazságból származó szeretet, amely éppúgy, mint az igazság, kevés piaci értéket ábrázol és tudhat magáénak. Az igazság és a szeretet piacilag értéktelenek, és az ilyen értékek bármilyen zsarnokságnak az ellenségei” – írja *Eberhard Jüngel*.³²

A diakónia és az egyház hozzájárulása a jelenkori értékvitában éppen abban állhatna, hogy az érték fogalmát kritikusan az evangélium felől világítsa meg és határolja be használatát az etika területén belül. A diakónia vezéreszméje éppen arról szól, hogy minden embert képességeitől, testi-lelki állapotától, szociális származásától és helyzetétől függetlenül szemléljen, mint aki méltóságát egyedül Istentől kapja. Az ember méltósága azonban nem szokásos értelemben véve érték, és éppen azért érinthetetlen, mert nem hagyja magát értékesíteni. És ahogyan az ember méltóságát, úgy kell más javakat, célokat és ideálokat is megóvni attól, hogy piacformájú, konvertálható és értékesíthető értékke váljon.

Értékek helyett ezért lenne jobb etikai célokról és javakról beszélni. Mindenesetre egy bizonyos értelemben lehet végtelen vagy pótolhatatlan értékekről beszélni. De valójában minden érték pótolható vagy kicserélhető. Az értékek harcában azonban azokat a javakat kockáztatják, amelyek számunkra gyakorlatilag valóban pótolhatatlanok.

4. Isten jósága mint a diakóniai cselekvés alapja és mértéke

A minőséggel és a minőségmanagementtel összefüggésben a diakóniában természetesen nem csak javakról, hanem *jóságról* is szó van. Az idegen származású „kvalitás” [minőség] szó tudvalevően a latin „qualitas”-ból vezethető le, amely egy dolog minőségét jelzi. A diakóniai cselekvéssel összefüggésben természetesen nem csak egy dolog – tudniillik a szolgáltatás – minőségéről van szó, hanem

30 Vö. JÄGER: Seelsorge als Funktion diakonischer Unternehmenspolitik, 136–138.

31 Vö. JÜNGEL: Wertlose Wahrheit, 90–119. (Carl Schmitthez kapcsolódva)

32 JÜNGEL: Wertlose Wahrheit, 105.

személyek minőségéről is, jóságos viszonyaikról, jóakarásukról és empátiájukról. A diakóniában a minőség fogalmának kritikai mértéke természetszerűen nem a mi emberi jóságunk, amely gyakran hiányzik, hanem az Isten jósága, amely hozzánk, emberekhez, különösképpen is a segítségre szorulókhöz, szegényekhez és szükségét szenvedőkhöz fenntartás nélkül odafordul.³³ Amennyiben Isten jóságáról beszélünk, olyan fogalmat nyerünk a minőségről, amely nem mond ellent a gazdasági tárgyyszerűségnek, mégsem csak ökonómiai szempontból számol önmagával, hanem olyan többlettel rendelkezik, amelynek segítségével a diakóniai munka meg tudja tartani magát a mai szociálpolitikai és gazdasági keretfeltételek között is, amennyiben nem akarja a profilját és ezzel együtt létjogosultságát elveszíteni. Ez önkéntelenül is Isten jóságára irányítja figyelmünket – ahogyan a Biblia a mi számunkra bizonyosságot tesz róla – és az életnek azokra a javaira, amelyek nem piacképesek és nem eladhatóak, de amelyek nélkül az ember nem tud élni, és amelyek nélkül kevesebb lesz. Segítőkézség, szeretet és megbocsátás – ezeket nem tudjuk magunknak sem megadni, sem megvásárolni.

Az Isten jóságáról való beszéd végigvonul az egész bibliai bizonyágtételen. Az Újszövetség ezen kívül még Jézus jóságáról is beszél,³⁴ illetve arról a jóságról, amelyet Isten nekünk Jézus Krisztusban mutatott meg.³⁵ Isten jóságát Jézus a szőlőmunkások példázatában (Mt 20,1–16) szemlélteti, amely minden gazdasági logikának, és a teljesítményt, valamint a bérezés igazságosságát illető szokásos felfogásnak ellentmond.³⁶ Magát Isten szavát is lehet jóságosként vagy jóként megjelölni.³⁷ Jóságos az Isten emberek iránti szeretetéről szóló evangéliuma. Ahogyan Isten a jóságát tettekben bizonyítja, úgy lesznek a keresztyének felszólítva az Újszövetségben Isten, illetve Krisztus jóságának megfelelő magatartásra.³⁸ A jóság, ahogyan Pál a Gal 5,22-ben magyarázza, a lélek gyümölcse. Hasonlóan beszél az Efézusi levél a jóságról, mint a világosság gyümölcseről (Ef 5,9).³⁹

A szociális államot a jóság és segítség exkluzív keresztyén megalapozottságú ethoszára alapozni napjaink pluralista társadalmában szinte lehetetlen, a törekvést túl szűknek és elégtelennek tartanánk. Ez a segítő foglalkozások ethoszára is érvényes. Sok ember nem keresztyén az ilyen foglalkozást végzők közül. Néhányan más országból és más földrésről származnak, más valláshoz tartoznak, vagy kifejezetten távolságtartóak a keresztyénséggel és az egyházzal szemben. A diakóniában vagy a szeretetszolgálatban, tehát a keresztyén fenntartású vállalkozásokban az elkötelezett keresztyének mellett olyanok is dolgoznak, akik nem keresztyén motiváció által kaptak elhívást.

33 GOHDE: Gemeinsam, 13. kk.

34 2Kor 10,1.

35 Ef 2,7. A görög szavak a jóságra *χρηστότης* és *επιείκεια*. Utóbbi szó szerint elnézést és lágyaságot is jelent.

36 A „jóságos” szóval fordítja a Lutherbibel, a Züricher Bibel és az Einheitsübersetzung a 15. versben lévő görög *ἀγαθός*.

37 Zsid 6,5.

38 Fil 4,5.

39 A görög szó a Gal 5,22-ben és Ef 5,9-ben: *ἀγαθωσύνη*.

Ragyogó példa viszont a keresztyénség segítő ethosza számára Jézusnak az irgalmas samaritánusról mondott példázata a Lk 10,25–37-ben. Ez a samaritánus sem volt keresztyén. Erkölcsi intuíciója nem a könyörület keresztyén kultúrájából táplálkozott, hanem Jézus korának nem keresztyén samaritánus ethoszából, amely a vendégszeretnek és a segítőkészségnek pozitív értéket tulajdonított.⁴⁰ A segítség vallásos motivációja, amely Jézus elbeszélésének középpontjában áll, tulajdonképpen az Isten és felebarátai iránti szeretet kettős parancsolata, amely éppen nem egy speciálisan keresztyén norma, hanem egy ószövetségi alaporientáció, amely egyesíti a zsidókat és a keresztyéneket. Az alkalomadtán találó magyarázat, amely szerint a samaritánust allegorikusan Krisztusként és a rablók által megtámadott embert a bűn által foglyul ejtett emberi lélekként magyarázza, helytelennek bizonyul.⁴¹ Az Isten részéről elvárt és a samaritánus példáján keresztül megvilágított felebaráti szeretet a maga egyszerű emberségében kerül ábrázolásra anélkül, hogy feltétlenül vallásos vonásokat lehetne benne felfedezni. A keresztyének ethosza példát vehet, és példát kell vennie egy nem keresztyén emberségéből, mert abban a Názáreti Jézusban emberré lett Isten embersége mutatkozik meg.

A segítség univerzális ethosza, amely diakóniai cselekvésre motivál, semmi esetre sem exkluzívan keresztyén indítatású, de nagyon jól és igen határozottan egybeesik az Újszövetség mondanivalójával. Ez azt jelentené, hogy a segítség ethoszának határozottan keresztyén megalapozásáról le lehetne ma mondani? A vallásos partikularitása által ez a keresztyén megalapozás a segítségnyújtás etikájának univerzális érvényességigényét korlátozza? Aki így argumentál, gondoljon arra, hogy mindeközben egy szekuláris-humanista etikát sem akceptál mindenki minden kétség nélkül; sőt erodálódását annak is köszönheti, hogy kultúránkat eddig is nagymértékben a keresztyénség határozta meg. A morál és az etikák pluralizmusában megjelenik az európai felvilágosodás öröksége is, mint az ethosz és kultúra egy partikuláris formája. Az élet növekvő ökonomizálódása ezt világossá teszi, a szociális állam kínálatait is beleértve. Az érdekek utilitarista etikája a felvilágosodás humanista tradícióját is megtámadja. Egyre szorongatóbb a kérdés, hogy mely forrásból kerüljön a segítségnyújtás kultúrája megújításra és fejlesztésre, ha ezektől a vallásos gyökereitől végleg megfosztják – miközben keresztyén alapjai szekuláris gondolatvilág köntöse alatt sem titkolhatóak. Miként az alkotmányjogász *Ernst-Wolfgang Böckenförde* sokat idézet diktuma szerint a liberális, szekuláris állam olyan feltételekből él, amelyeket önmaga számára nem tud garantálni,⁴² úgy a mi gazdasági rendszerünk is azoktól a keretfeltételektől függ, amelyek felette állnak a „csak” ökonomiai költség-haszon kalkulációknak. A segítségnyújtás kultúrája, amely ezt a nevet megérdemli, mindig az irgalmasság kultúrája is egyben.⁴³ Itt az idő, hogy ennek a történelem során gyakran megvetett szónak új megbecsülést adjanak.

40 Vö. ehhez THEISSEN: *Universales Hilfsethos im Neuen Testament?* 33.

41 Vö. THEISSEN: *Universales Hilfsethos*, 35.

42 Vö. BÖCKENFÖRDE: *Recht, Staat, Freiheit*, 112.

43 Vö. ehhez WELKER: *Erbarmen und soziale Identität*. 39–42. ders: *Routinisiertes Erbarmen und paradigmatische Öffentlichkeiten*, 143–160.

Az „irgalmasság” [német: Barmherzigkeit] a latin „misericordia” tükörfordítása, s az összetett szó pontos jelentése ez: a szíve a szegényeknél van. Isten kegyelmeként és irgalmasként (2Móz 34,6) való önkijelentése a bibliai istenértelmezés számára alapvető jelentőséggel bír. Semmi esetre sem kétséges, hogy az irgalmasság és a könyörület fogalmának a modern diakóniában is meg kell tartania szilárd helyét. Az orvosi ellátására, gyógyszerekre és ápolásra való jog ma az alapvető emberi jogok közé tartozik. A szociális szükségekben való segítség elvárása is a modern szociális államban bírósági úton érvényesíthető jog. A gyógyítást és ápolást éppúgy, mint a szociális segítségnyújtás különböző formáit megtérítendő szolgáltatásként értik a diakóniai intézményekben is, s nem az irgalmasság aktusaként. Ha az irgalmasság kultúrájáról van szó, sokan a modern szociális állam vívmányait látják veszélyben, ami által a diakóniai cselekvés címzettjei jogalanyokból gondozottakká degradálódhatnak.

Ezért e helyen említésre méltó XVI. Benedek pápa „Deus Caritas est” enciklikája. Amit a „caritas” lényegéről ír, ökumenikus felfogásban az evangélikus diakóniáról is elmondható: „Nincs olyan igazságos államrend, mely fölöslegessé tehetné a szeretet szolgálatát. Aki a szeretetet meg akarja szüntetni, arra törekszik, hogy az embert mint embert szüntesse meg. Vigasztalásra és segítségre szoruló szenvedés mindig lesz. Magányosság mindig lesz. Olyan anyagi szükséghelyzetek is mindig adódnak, melyekben a megélt felebaráti szeretet segítségére van szükség. A totális gondoskodó állam, mely mindent magához von, végezetül olyan bürokratikus intézménnyé válik, mely a lényegeset nem képes nyújtani, amire a szenvedő embernek – minden embernek – szüksége van: a szeretetteljes, személyes odafordulás. Nem mindent szabályozó és uraló államra van szükségünk, hanem olyan államra, mely a szubszidiaritás elvének megfelelően nagylelkűen elismeri és támogatja a különböző társadalmi erőkből született kezdeményezéseket, melyek összekapcsolják a spontaneitást a segítségre szoruló emberekhez való közelséggel. Az Egyház ilyen eleven erő: él benne a Krisztus Lelke által ébresztett szeretet, mely az embereknek nemcsak anyagi segítséget, hanem lelki erősítést és gyógyítást is nyújt, melyre gyakran nagyobb szükség van, mint az anyagi támogatásra. Az a fölfogás, mely szerint az igazságos struktúrák fölöslegessé tennék a szeretet gyakorlását, valójában materialista emberképet rejtenek: azt a babonát, hogy az ember „csak kenyérből” él (Mt 4,4; vö. 5Móz 8,3) – ez olyan meggyőződés, mely lealacsonyítja az embert, és éppen sajátosan emberi mivoltát tagadja.”⁴⁴

Az irgalom kultúrája természetesen nem szorítkozhat, ahogyan XIV. Benedek argumentál, a szubszidiaritás princípium alapján civil társadalmi karitatív vagy diakóniai kezdeményezések követelményére, amelyek összekapcsolják a spontaneitást a segítségre szoruló emberekhez való közelséggel.⁴⁵ Sokkal inkább azt követeli magától az államtól és a hatóságaitól, hogy törvényesen szabályozott

44 XVI. BENEDIKT: „Deus caritas est”. Enzyklika, Vatikánstadt, 2006, 53. k. [fordítás: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_hu.html]

45 Uo. 53.

jogigények által konkrét esetekben, a menedéket keresőkkel, migránsokkal és szociálisan hátrányos helyzetűekkel szemben irgalmasságot mutasson, s a saját munkatársai között éppúgy mint a társadalomban követelje meg az emberségeséget. Ebben látom a diakónia különös társadalmi és szociálpolitikai felelősségét a minőségmanagement, keresztyén önértelmezés és gazdaságosság feszültségében.

(ford. Kovács Krisztián)

Felhasznált irodalom

- ALLWINN, SABINE – SCHNEIDER-HARPRECHT, CHRISTOPH: Einleitung, in: Dies.: *Psychosoziale Dienste und Seelsorge im Krankenhaus*. Eine neue Perspektive der Alltagsethik, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, 7–15.
- ANSELM, REINER – HERMELINK, JAN (Hg.): *Der Dritte Weg auf dem Prüfstand*. Theologische, rechtliche und ethische Perspektiven des Ideals der Dienstgemeinschaft in der Diakonie. 6. Kästorfer Management-Symposium, Göttingen, Universität Verlag, 2006.
- ANSELM, REINER: Ethik als theologische Dienstleistung der Diakonie in der Gesellschaft, in: Schibilsky, M. – Zitt, R. (Hg.): *Theologie und Diakonie*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2004, 169–176.
- BARTMANN, PETER: Diakonie, in: Heun, W. u.a. (Hg.): *Evangelisches Staatlexikon*, Stuttgart, Kohlhammer, 2006, 368–374.
- BENEDIKT DER XVI.: „*Deus caritas est*“ Enzyklika, Vatikanstadt, 2006.
- BÖCKENFÖRDE, ERNST-WOLFGANG: *Recht, Staat, Freiheit*. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte (stw 914) Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1991.
- DEGEN, JOHANNES: *Diakonie als soziale Dienstleistung*, Gütersloh, Kaiser, 1994.
- DEGEN, JOHANNES: Die Qualitätsfrage – Anfragen an die Konzeption kirchlich-sozialer Organisationen aus der Sicht der evangelischen Diakonie, in: Bopp, K. – Neuhauser, P. (Hg.): *Theologie der Qualität – Qualität der Theologie*. Theorie-Praxis-Dialog über die christliche Qualität moderner Diakonie, Freiburg i. Br./Basel/Wien, Lambertus, 2001, 255–271.
- *Diakonie und Qualität*. Diakonie Jahrbuch 2001. Stuttgart 2001.
- DIAKONISCHES INSTITUT FÜR QUALITÄTSMANAGEMENT UND FORSCHUNG (Hg.): *Bundesrahmenhandbuch Diakonie-Siegel: Pflege. Leitfaden für die Altenhilfe und ambulante Dienste*, Version 1, Berlin 2003.
- EKD (KIRCHENAMT) (Hg.): *Herz und Mut und Tat und Leben. Grundlagen und Zukunftsperspektiven der Diakonie*, Hannover, 1998.
- FLESSA, STEFFEN: *Arme habt ihr allezeit!* Ein Plädoyer für eine armutsorientierte Diakonie, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.
- GOHDE, JÜRGEN: *Gemeinsam auf dem Weg zur Qualität*. Vortrag auf der Diakonischen Konferenz 17.–19. 10. 2000 in Cottbus, 8. (A szöveg online elérhető: www.diakonie.de/DK-2000-09.pdf [7.9.2009])
- GOHDE, JÜRGEN: *Handeln mit Werten*, Stuttgart, 2003.
- HAAS, HANS-STEPHAN: *Diakonie Profil*. Zwischen Tradition und Innovation (LLG 15), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2004.

- HAAS, HANNES-STEPHAN: *Theologie und Ökonomie*. Ein Beitrag zu einem diakonierelevanten Diskurs (LLG 19), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2006.
- HANSELMANN, PAUL GERHARD: *Qualitätsentwicklung in der Diakonie*. Leitbild, System und Qualitätskultur, Stuttgart, Kohlhammer, 2007.
- HASLINGER, HERBERT: *Diakonie*. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche (UTB 8397), Paderborn, Schöningh, 2009.
- HUBER, WOLFGANG: *Kirche in der Zeitwende*. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1998.
- JÄGER, ALFRED: Seelsorge als Funktion diakonischer Unternehmenspolitik, in: Schneider-Harprecht, Chr. (Hg.): *Zukunftsperspektiven für Seelsorge und Beratung*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2000, 136–138.
- JÜNGEL, EBERHARD: Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die „Tyrannei der Werte“, in: Ders.: *Wertlose Wahrheit*. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III. (BEvTh 107), München, Kaiser, 1990, 90–119.
- KÖRTNER, ULRICH H. J.: *Ethik im Krankenhaus*. Diakonie – Seelsorge – Medizin, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- KÖRTNER, ULRICH H. J.: Was ist das Evangelische an der evangelischen Ethik? Begriff und Begründungsprobleme evangelischer Ethik im ökumenischen Kontext, in: Ders., (Hg.), *Christliche Ethik – evangelische Ethik? Das Ethische im Konflikt der Interpretationen*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2004, 91–115.
- KÖRTNER, ULRICH H. J.: Kirche, Demokratie und Zivilgesellschaft. Zur politischen Ethik im modernen Pluralismus, in: Ders. (Hg.): *Kirche – Demokratie – Öffentlichkeit in der demokratischen Gesellschaft*, Innsbruck, Tyrolia Verlag, 2002, 79–103.
- LUHMANN, NIKLAS: Ethik als Reflexionstheorie der Moral, in: Ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Studien zur Wissenssoziologie Bd 3 (stw 1093), Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1993, 358–447.
- NASSEHI, ARMIN: Ethik der Diakonie aus organisationssoziologischer Sicht, in: Schibilsky, M. – Zitt, R. (Hg.): *Theologie und Diakonie* (VWGTh 25), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2004, 177–186.
- SCHANZ, GÜNTHER: Unternehmen als Wertegemeinschaften, in: Anselm, R. – Hermelink, J. (Hg.): *Der Dritte Weg auf dem Prüfstand*. Theologische, rechtliche und ethische Perspektiven des Ideals der Dienstgemeinschaft in der Diakonie. 6. Kästorfer Management-Symposium, Göttingen, Universität Verlag, 2006, 129–142.
- SCHIBILSKY, MICHAEL: *Diakonie VI*. Praktisch-theologisch., In: RGG⁴ II, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, 798–801.
- SCHNEIDER-HARPRECHT, CHRISTOPH: Das Profil der Seelsorge im Unternehmen Krankenhaus, in: Allwinn, S. – Schneider-Harprecht, Chr. (Hg.): *Psychosoziale Dienste und Seelsorge im Krankenhaus*. Eine neue Perspektive der Alltagsethik, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, 150–174.
- SCHWARZER, UWE: Qualitätsentwicklung, in: Ruddat, G. – Schäfer, G. K. (Hg.): *Diakonisches Kompendium*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, 317–331.
- SGRIST, CHRISTOPH (Hg.): *Diakonie und Ökonomie*. Orientierung im Europa des Wandels, Zürich, TVZ, 2006.
- THEISSEN, GERD: *Universales Hilfsethos im Neuen Testament?* Mt 25,31–46 und Lk 10,25–37 und das christliche Verständnis des Helfens, Glaube und Lernen 15/2000, 22–37.

- WEBER, JOACHIM: *Diakonie in Freiheit? Eine Kritik diakonischen Selbstverständnisses*, Bochum, SWI-Verlag, 2001.
- WELKER, MICHAEL: *Erbarmen und soziale Identität. Zur Neuformulierung der Lehre von Gesetz und Evangelium II*. Evangelische Kommentare 19/1986, 39–42.
- WELKER, MICHAEL: Routinisiertes Erbarmen und paradigmatische Öffentlichkeit. „Generalisierung von Altruismus“ in alttestamentlichen Gesetzüberlieferungen, in: May, H. (Hg.): *Altruismus*. Aus der Sicht von Evolutionsbiologie, Philosophie und Theologie (Loccum Protokolle 30/92), Loccum 1996, 143–160.
- WERTGEN, WERNER: Zur Qualität von Qualitätsmanagementkonzepten, in: Bopp, K. – Neuhauser, P. (Hg.): *Theologie der Qualität – Qualität der Theologie*. Theorie-Praxis-Dialog über die christliche Qualität moderner Diakonie, Freiburg i. Br./Basel/Wien, Lambertus, 2001, 39–42.

ISTVÁN PÁSZTORI-KUPÁN

The one veneration belonging to the One Son: The union of worship as the criterion of teaching “the One and the same” during the Monophysite controversy*

*Az egy Fiúnak kijáró egyetlen imádat, mint „az egy és ugyanazon Fiúról”
szóló tanítás ismérve a monofizitizmus körüli vitában*

ÖSSZEFOGLALÁS

*Jelen írás igyekszik feltárni a kalcedoni dogmában meghatározott krisztológiai modell (egy Személy – két természet) és a Fiú imádásának módja közötti liturgiai és tanbeli kapcsolatot. Amint az a rendelkezésre álló bizonyítékok alapján kiderül, az efézusi-kalcedoni korban Krisztus imádásának módját is a személyi egységhez kötötték. Mindenki egyetértett abban, hogy Krisztust egyetlen imádás illeti, nem kettő. Annak ellenére, hogy főleg az alexandriai tábor egyes képviselői igyekeztek ezt az egyetlen imádat Krisztus egy természetéhez, ti. a Kírillosz-féle *μία φύσις*-hez kötni, a Kalcedoni Hitvallás tanúsága szerint végül az antiochiai álláspont győzedelmeskedett: Krisztus egyetlen imádása az ő egyetlen Személyéhez kapcsolódik, miközben isteni és emberi természete csorbíthatatlanul megmarad.*

One of the greatest challenges of the Nestorian and Monophysite controversies in the fifth century was to find an acceptable dogmatic formula, which could encompass both the reality of the single person of Christ, the Word made man, and the simultaneous existence of his two natures: his full divinity and complete humanity respectively. The primary and secondary literature connected with this issue could almost fill a library. In the present paper we set out to investigate not as much the well-researched doctrinal aspect of this dispute, but rather the relationship between specific acts of worship and their dogmatic relevance vis-à-vis one's orthodoxy as it appears in the writings of Theodoret of Cyrus, Cyril of Alexandria as well as a few of their predecessors and contemporaries.

Our first question is, then, the following: do cultic activities like veneration, adoration or praise offered to Jesus Christ bear any relevance upon one's belief regarding who our Lord really is? Does the liturgy itself somehow influence or reveal the worshipper's doctrinal attitude towards “the One person” and “the two natures”? Having investigated the available primary evidence, I incline to affirm that such a connection exists, and it is even emphasised by the theologians of the time, both in their polemical writings and in their instructive tracts or correspondence.

* A Debreceni Református Hittudományi Egyetemen 2010. június 9-én elhangzott nyilvános habilitációs előadás

The idea of a union of worship in Cyril and Theodoret

Following the death of Theodore of Mopsuestia in 428 and the subsequent outbreak of the Nestorian controversy in 430, the otherwise withdrawn and gentle bishop, Theodoret of Cyrus became the leading figure of the Antiochene system of thought¹ mostly by necessity. Although he is chiefly known for his refutation of Cyril of Alexandria's famous *Twelve Anathemas*, Theodoret's positive contribution towards the development of Christological thinking before the synod of Ephesus (431) should not be neglected. One of these was undoubtedly his two-part treatise *On the Holy and Vivifying Trinity* and *On the Inhumanation of the Lord*, written shortly before the second ecumenical council, which survived under the name of Cyril of Alexandria.²

As the heir of the teachings of Diodore of Tarsus and Theodore of Mopsuestia, Theodoret conceives the one Person of Christ as an unconfused union of the two natures, without the diminishing of either. The most important aspect of this picture is the correct expression of the union's mode, i.e. a real e[*n*wsj], which preserves the completeness (τὸ τέλειον) of both natures. As our author writes:

It can be seen more clearly from the *Epistle to the Hebrews*, that on the one hand the divine nature and the human are different one from another according to their operations [ταῖς ἐνεργείαις μὲν διηρημένας], yet on the other hand are united in the person [τῷ προσώπῳ δὲ συνημμένες] and show the One Son [καὶ τὸν ἕνα ὑποδεικνύσας Υἱόν].³

The difference between διηρημένας and συνημμένες underlies the idea of an unmingled union: although the ἐνεργεῖαι are different, the “being together”, i.e. the union is real, since it happens on the level of the one πρόσωπον. The author repeatedly uses “One Son” to whom the single worship belongs:

But how can God, denominated with the article [ὁ θεός], whose throne stands forever and ever, be anointed [χρισθείη] by God? How could He receive kingdom by election [χειροτονητήν], when He [already] owns the kingdom by nature [φυσικὴν ἔχων βασιλείαν]? [...] So then again we will understand, that the One whose throne is for ever and ever is God, the eternal One [τὸν ἀεὶ ὄντα], whereas the latter [τὸν δὲ ὕστερον] being later anointed for his hatred towards sin and his love for righteousness is that which was assumed from us [τὸ ἐξ ἡμῶν ληφθέν], which [τό] is of David and of Abraham, which has fellows and exceeds them by anointment, possessing in itself [ἐν ἑαυτῷ]⁴ all the gifts of the most Holy Spirit. Hence, let us worship the one Son in both natures [ἐν ἑκατέρᾳ δὲ φύσει τὸν ἕνα Υἱὸν προσκυνήσωμεν].⁵

1 Following A. M. Schor's valid affirmations, one may indeed consider to speak of the Antiochene tradition as a “network” rather than a “school”. See SCHOR, Theodoret on the “School of Antioch”.

2 See PÁSZTORI-KUPÁN: Theodoret of Cyrus, 109–171.

3 Theodoret, De incarnatione Domini, in: Migne, Patrologia Graeca, 75, 1456 (hereafter: PG).

4 Following the rationale of the preceding sentences I translated ἐν ἑαυτῷ with “in itself”.

5 Theodoret, De incarnatione Domini, in: PG 75, 1456.

The last sentences of the passage are not easily translatable into English in order to reflect Theodoret’s formulation accurately. In the same manner as in his other writings, the author speaks of the assumed humanity taken on by the Word out of David and Abraham as a “what”, granting it the title of “person”, i.e. of “who”, only from the moment of its union with the Logos. The pre-existence of a separate human person as opposed to the person of the Word preceding the union does not seem to possess any substantial support within Theodoret’s oeuvre, although he refers to the assumed manhood in concrete terms after the union has been effected. As he himself will assert in Ch. 34 [32] of the same treatise:

We both recognise the nature of the God-Word and acknowledge the essence of the form of the servant; nevertheless, we worship either nature as one Son [ἐκατέραν δὲ φύσιν ὡς ἓνα προσκυνούμεν Υἱόν].⁶

The duality of persons is in both cases refuted by the unity of worship. This is what during our private consultations Prof. Luise Abramowski came to label as the Antiochene “liturgical” or “cultic” πρόσωπον, or even “the one worship of the one πρόσωπον”, emphasising that the confession of a true personal union can be accepted as valid if it is supported by a union of worship, since the liturgical act is one of the most fundamental and the least changing features of any ecclesiastical tradition. To this I would like to add the observation that in both the above cases Theodoret speaks of a worship belonging to both natures [ἐν ἑκατέρᾳ δὲ φύσει] as to “the One Son” [τὸν ἓνα Υἱόν], admitting, as it were, the prevalence of the Word within the one veneration. weight of this ‘one veneration’ during the Nestorian controversy already is also shown by Cyril, the chief representative of the Alexandrian tradition in his eighth anathema against Nestorius:

Εἴ τις τομᾷ λέγειν τὸν ἀναληφέντα ἄνθρωπον συμπροσκυνεῖσθαι δεῖν τῷ θεῷ λόγῳ καὶ συνδοξάζεσθαι καὶ συγγραμματίζειν θεὸν ὡς ἕτερον ἑτέρῳ τὸ γὰρ συν αἰεὶ προστιθέμενον τοῦτο νοεῖν ἀναγκάσει καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον μιᾷ προσκυνήσει τιμᾷ τὸν Ἐμμανουήλ καὶ μίαν αὐτῷ τὴν δοξολογίαν ἀνάπτει, καθὸ γέγονε σᾶρξ ὁ λόγος, ἀνάθεμα ἔστω.

If anyone has the temerity to say that the assumed man should be worshipped along with God the Word and should be glorified and called God along with him as if they were two different entities (for the addition of the expression ‘along with’ will always necessarily imply this interpretation) instead of honouring Emmanuel with a single act of worship and ascribing to him a single act of praise in view of the Word having become flesh, let him be anathema.⁷

In the quoted text we may observe that Cyril expressly refuses to speak of the one worship of Christ as being some “co-worshipping” or “worshipping along” of an assumed man with God the Word. Instead, he emphatically claims that Em-

⁶ Theodoret, *De incarnatione Domini*, in: PG 75, 1472. Concerning the problem of chapter numbering within this treatise see PÁSZTORI-KUPÁN, An unnoticed title.

⁷ SCHWARTZ: *Acta Conciliorum Oecumenicorum I, 1, 1, 41* (hereafter: ACO).

manuel has to be honoured with a single act of worship. As it is obvious from the textual environment, the single worship belonging to Christ is a proof that one proclaims only one Son and not two sons: a divine and a human. Theodoret in fact agrees substantially with Cyril's eighth anathema despite his counter-statement, which is rather concerned to speak of the same One whilst preserving the properties of each nature:

As I have often said, the doxology which we offer to the Master Christ is one [μίαν [...] τὴν δοξολογίαν προσφέρομεν], and we confess the same [τὸν αὐτόν] to be at once God and man, as the method of the union [ὁ τῆς ἐνώσεως λόγος] has taught us; but we shall not shrink from speaking of the properties [τὰς ιδιότητας] of the natures. For the God-Word did not accept a change into flesh [τὴν εἰς σάρκα τροπήν], nor yet again did the man [ὁ ἄνθρωπος] lose what [ὅ] he was and undergo transformation [μετεβλήθη] into the nature of God. Therefore, maintaining [λέγοντες] the properties [τὰ ἴδια] of each nature, we worship the Master Christ.⁸

Theodoret recognised the Son as the divine Word and the Son of Man as being “one and the same” (εἷς καὶ ὁ αὐτός) after the union, without division (χωρισμός) in his early years already in Ch. 12 of his *Expositio rectae fidei*.⁹ The importance of Theodoret's “union of worship” of the one πρόσωπον cannot be ignored, the more so since the idea is present in four of his replies to Cyril's anathemas. The first three occurrences are noteworthy also because they appear before the reply to the eighth anathema, which is the only one related indeed to the question of worship.¹⁰ Whilst being concerned with the Cyrilline “hypostatic union” in *Anathema 2*, Theodoret concludes:

Therefore the union according to hypostasis, which I think they put before us instead of mixture [ἀντὶ κράσεως], is superfluous. It is quite sufficient to declare the union [τὴν ἔνωσιν], which both shows [δείκνυσιν] the properties of the natures [τὰς τῶν φύσεων ιδιότητας] and teaches [us] to worship the one Christ [καὶ τὸν ἕνα προσκυνεῖν διδάσκει Χριστόν].¹¹

The emphasis upon this “union of worship” due to the One Christ is not an empty or negligible formula, but rather the counterpart of the equal worship given to the three ὑποστάσεις of the Trinity. We encounter this idea in a Trinitarian sense within the *Confession of Athanasius*:

Πιστεύομεν εἰς ἕνα Μονογενῆ Λόγον, σοφίαν, Υἱὸν [...] τὴν ἀληθινὴν εἰκόνα τοῦ Πατρὸς ἰσότιμον καὶ ἰσόδοξον.

We worship the one Only-Begotten Word, Wisdom and Son, [...] the true image of the Father, equally venerated and glorified.¹²

⁸ ACO I, 1, 6, 132.

⁹ See PG 6, 1229–1232. Cf. DE OTTO, *Iustini Opera*, 48.

¹⁰ Beside his reply to Anathema 8, the idea of the single worship returns in the answer to the first, second and fifth anathema. See below.

¹¹ ACO I, 1, 6, 115.

¹² HAHN: *Bibliothek der Symbole*, 265. It is important to note that this is the authentic confession of Athanasius, consequently, it is not identical with *Symbolum Quicunque*.

A similar emphasis upon this one veneration and one worship can be found also in Gregory Nazianzen's *Oratio 41 on Pentecost*:

Πνεῦμα υἰοθεσίας [...] δι' οὗ Πατὴρ Spirit of adoption [...] through whom
ρ γινώσκεται, καὶ Υἱὸς δοξάζεται the Father is known and the Son is
ται, καὶ παρ' ὧν μόνων γινώσκεται, glorified, and beside whom alone is
μία σύνταξις, λατρεία μία, known, one order, one veneration, one
προσκύνησις, δύναμις, τελειότης, worship, power, perfection, holiness.¹³
ἁγιασμός.

At the end of Ch. 8 of Theodoret's *De Trinitate*, the Word receives the same worship with the Father from the believers: τὴν μετὰ Πατρὸς παρὰ τῶν εὐγνωμόνων προσκύνησιν δέχεται.¹⁴ This is one of Theodoret's ways to show that the Word “is eternally together with the Father” (ἀεὶ τῷ Πατρὶ σύνεστι).¹⁵ The union of worship as a picture of the unity within the Trinity is expressed also by the repeated use of the formula “we, the worshippers of the Triad” in Ch. 4 and Ch. 15 of *De Trinitate*.¹⁶

Similarly, the worship – the least changing aspect of church life – concerning Jesus Christ is not a simple liturgical, but also a Christological issue. That is why Theodoret emphasises the “union of worship” against what he thinks involves a mixture in Cyril's fifth anathema. The Son is the Person and the manhood is the object:

Thus, while we use the label “sharing” [τῷ τῆς κοινωνίας ὀνόματι χρώμενοι], we worship both Him who took and that which was taken as one Son [ὡς ἓνα μὲν Υἱὸν προσκυνούμεν τὸν λαβόντα καὶ τὸ ληφθέν]. Nevertheless, we acknowledge [γνωρίζομεν] the distinction [τὴν διαφορὰν] of the natures.¹⁷

It may be argued that this single worship of the One Son in both natures is one of the most decisive factors in Theodoret's mind as to determine who is teaching “two Sons”. The idea reappears both in his works and in his correspondence. His little tract entitled *That even after the inhumanation our Lord Jesus Christ is one Son* was written in 448, shortly after the *Eranistes* (447).¹⁸ It contains Theodoret's apology against the charge of teaching ‘two Sons’. At its very beginning we read:

¹³ PG 36, 441.

¹⁴ See PG 75, 1157. Cf. with Gregory of Nyssa's following statement: διὰ τοῦτο καὶ παρ' ἡμῶν μία προσκύνησις καὶ δοξολογία τοῖς τρισὶν ὡς ἐνὶ θεῷ. See Gregory of Nyssa, *De creatione hominis sermo primus*, in: JAEGER et al. (ed.), *Gregorii Nysseni opera*, Suppl., 8a.

¹⁵ PG 75, 1157. Theodoret's answer to the first anathema contains the very same idea: ὁ θεὸς Λόγος τῷ Πατρὶ συνὼν καὶ μετὰ τοῦ Πατρὸς γνωριζόμενός τε καὶ προσκυνούμενος, in: ACO I, 1, 6, 109.

¹⁶ Cf. with Theodoret's Letter 126 to Aphthonius etc.: οἱ τῆς ἀϊδίου Τριάδος προσκυνηταί, in: *Sources Chrétiennes*, III, 98 (hereafter: SC).

¹⁷ ACO I, 1, 6, 126.

¹⁸ The little tract entitled ὅτι καὶ μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν εἷς Υἱὸς ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός was published as an appendix to Letter 151 to the monks of the East (which had been written in 431–432) in PG 83, 1433–1440. Marcel Richard proved that the tract is a later composition, subsequent to the *Eranistes*. See RICHARD: *Un écrit de Théodoret*.

Those who gather slanders against us claim that we divide our one Lord Jesus Christ into two sons. Nevertheless, we are so far from conceiving such things that we charge with impiety [all] those who even dare to say so.¹⁹ Since we have been taught by the divine Scripture to worship one Son [ἓνα Υἱὸν προσκυνεῖν], our Lord Jesus Christ, the Only-begotten Son of God, the God-Word made human.²⁰

In fact, the entire defence of the author's orthodoxy within the aforementioned tract is based upon this recurrent idea of the union of worship, which a little later he combines with the perfection of the natures:

We therefore worship the Son, but we contemplate in Him each nature in its perfection [ἐκατέραν δὲ φύσιν τελείαν ἐν αὐτῷ θεωροῦμεν], both that which took on and that which was taken; the one of God and the other of David. For this reason He is named [ὀνομάζεται] both Son of the living God and Son of David, thus either nature receiving its proper title [ἐκατέρας φύσεως τὴν ἀρμόττουσαν ἑλκούσης προσηγορίαν].²¹

It is superfluous to repeat the issues already discussed. Nevertheless, a very representative occurrence in the same tract ought to be observed, since there the author connects his concept of Christological union with specific acts of worship:

The slanderers who assert that we venerate [προσβέβειν] two sons [are refuted by] the flagrant testimony of the facts [βοᾷ τῶν πραγμάτων ἢ μαρτυρία]. Since for all those who come to the all-holy Baptism we teach the faith laid forth at Nicaea. And when we celebrate the mystery of rebirth [τὸ τῆς παλιγγενεσίας ἐπιτελοῦντες μυστήριον] we baptise those who believe in the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Spirit, pronouncing each name by itself [ἐνικῶς ἐκάστην προσηγορίαν προσφέροντες]. And when we are performing divine service in the churches it is our custom to glorify the Father and the Son and the Holy Spirit: not sons, but Son. If then we proclaim two sons, which [of the two] is glorified by us and which one remains unhonoured [ἀγέραστος]? For we have not quite reached such [a level of] insanity as to assert two sons, yet not to honour one of them with any respect. It is clear from this, therefore, that the slander is [slander], since we worship one Only-begotten Son, the God-Word made man.²²

19 Anathema 6 of Ambrose quoted with approval by Theodoret (as written by Damasus) in his Ecclesiastical History reads: ἀναθεματίζομεν καὶ τοὺς δύο Υἱοὺς εἶναι δισχυριζομένους, ἓνα πρὸ τῶν αἰώνων καὶ ἄλλον μετὰ τὴν τῆς σαρκὸς ἐκ τῆς Μαρίας ἀνάληψιν. See Theodoret, *Historia ecclesiastica* in: *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller* 44, 298.

20 PG 83, 1433.

21 PG 83, 1436.

22 PG 83, 1437. The same liturgical defence of Theodoret's orthodoxy returns almost word by word in his Letter 146 to the monks of Constantinople written in the first half of 451. See SC III, 178.

One veneration = One Person?

We can safely conclude from the above that the issue at stake for the Bishop of Cyrus concerning a true confession of the One Christ as the single subject of ultimate attributions is the unambiguous single worship. He invokes this argument repeatedly in his correspondence, often bound together with the idea of the reality of both natures and the *communicatio onomaton*, i.e. the ontological communication of names.²³ I shall quote some of the most relevant ones mentioning their time of composition, yet without adding further comments and letting the passages speak for themselves:²⁴

In this way [i.e. because of the unmingled union] I declare that the same Master Christ both suffers and destroys suffering; on one hand, He suffers according to the visible [κατὰ τὸ ὁρώμενον],²⁵ and destroys suffering as touching the ineffably indwelling Godhead. This is proved clearly also by the narrative of the holy gospels, from where we learn that whilst lying in a manger and wrapped in swaddling clothes, He was announced by a star, worshipped [προσεκυνεῖτο] by magi and hymned [ὑμνεῖτο] by angels.²⁶ [...] For He who was born of her [i.e. Mary] is not revered on her account [δι' αὐτὴν σεβάσμιος], but rather she is honoured [καλλύνεται] with the greatest titles on account of Him Who was born of her.²⁷

Although you have not yet met me, I think that your excellency is aware of the open calumnies that have been published against me, for you have often heard me preaching in church, when I have proclaimed the One Lord Jesus, and have pointed out both the properties [ἴδια] of the Godhead and of the manhood; for we do not divide [διαίρουμεν] the One Son into two, but, worshipping [προσκυνοῦντες] the Only-begotten, point out the distinction [τὸ διάφορον] between flesh and Godhead.²⁸

Know then, O holy and godly sir that no one has ever at any time heard us preaching two sons; in fact this doctrine seems to me abominable and impious, for there is one Lord Jesus Christ through whom all things are. Him I acknowl-

23 For a detailed discussion of the *communicatio idiomatum* versus *communicatio onomaton* in Theodoret's thought see PASZTORI-KUPÁN: Theodoret's Double Treatise, 139–150.

24 I have largely followed the translations of Blomfield Jackson. See JACKSON: Theodoret.

25 Cf. Theodoret's Commentary on Romans 8,29 written in 436–438: ἐπειδὴ γὰρ ἄορατος ἡ θεία φύσις, τὸ δὲ σῶμα ὁρατόν, ὡς ἐν εἰκόνι τινὶ διὰ τοῦ σώματος προσκυνεῖται, in: PG 82, 141.

26 See his Commentary on Hebrews 1,6: Πῶς δὲ Πρωτότοκος ὁ Μονογενής; εἰ δὲ καὶ μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν αὐτὸν οἱ ἄγγελοι προσεκύνησαν, πρὸ τῆς ἐνανθρωπήσεως ταύτης αὐτῷ τιμὴν οὐ προσέφερον; [...] ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ κόσμῳ ἦν ὡς θεός, καὶ ἦλθεν ὡς ἄνθρωπος. Οὕτω καὶ Μονογενής ἐστίν ὡς θεός, καὶ Πρωτότοκος ὡς ἄνθρωπος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς. Οὕτως αἰεὶ τὸ σέβας παρὰ τῶν ἀγγέλων ἐδέχετο· ἦν γὰρ αἰεὶ θεός; προσεκύνησαν δὲ αὐτὸν καὶ ὡς ἄνθρωπον, in: PG 82, 685.

27 Letter 151 written in 431–432, in: SC 429, 114–116 and 122.

28 Letter 99 to Claudianus written in Nov. 448, in: SC III, 16. See also the following passage from Eranistes: ἔνα μὲν Υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ οἶδα καὶ προσκυνῶ τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν: τῆς δὲ θεότητος καὶ τῆς ἀνθρωπότητος τὴν διαφορὰν ἐδιδάχθη. ETLINGER: Eranistes, 135.

edge both as eternal God and as man in the end of days, and I give Him one worship as Only-begotten. I was taught, however, the distinction [τὸ διάφορον] between flesh and Godhead, for the union is unmingled [ἀσύγχυτος γὰρ ἡ ἔνωσις]. [...] For, even after the incarnation, we worship one Son of God, our Lord Jesus Christ [καὶ μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν ἕνα προσκυνοῦμεν Υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν], and call as impious all who hold otherwise.²⁹

And though the distinction [τὸ διάφορον] of the natures is equally recognised, the One Son ought to be worshipped [τὸν ἕνα χρῆ προσκυνεῖν Υἱόν], and the same ought to be recognised as Son of God and Son of man, form of God and form of the servant, Son of David and Lord of David, seed of Abraham and creator of Abraham. The union [ἔνωσις] causes the names to be common [κοινὰ ποιεῖ τὰ ὀνόματα], but the community of the names does not confound [οὐ συγχεῖ] the natures.³⁰ Since it is clear for the sound-minded that some [names] are appropriate as to God and others as to man. In this way both the passible and the impassible are befitting [ἄρμόττει] for the Master Christ, since on one hand He suffered according to the humanity [κατὰ τὸ ἀνθρώπειον], whilst on the other hand He remained impassible as God [ὡς θεός].³¹

Once for all, fighting against each heresy, we command [all] to worship the One Son [τὸν ἕνα προσκυνεῖν παρρηγυῶμεν Υἱόν]. [...] If, according to these calumnies, we venerate two sons, which one do we glorify and which one do we leave unworshipped [ἀπροσκύνητον καταλείπομεν]? Since it were the most extreme insanity to believe that there are two sons, yet to give the doxology to one alone [ἐνὶ δὲ μόνῳ].³²

It is said that [...] after certain presbyters had offered prayer, and concluded it in the wonted manner, while some said “For to You belongs glory and to Your Christ and to the Holy Spirit” and others “Through grace and loving kindness of Your Christ, with whom belongs glory to You with Your Holy Spirit”, the very wise archdeacon prohibited the use of the expression, “the Christ” and said that the “Only-begotten” ought to be glorified. If this is true, it were impossible to exceed the impiety. For he either divides the one Lord Jesus Christ into two sons and regards the only begotten Son as lawful and natural, but the Christ as adopted and spurious, and consequently unworthy for being honoured in doxology; or else he is endeavouring to support the heresy which has now burst in on us with the riot of wild revelry. [...] Copious additional evidence may be found whereby it may be learnt without difficulty that our Lord Jesus Christ is no other person than the Son who completes the Trinity. [...] Let no one then foolishly

29 Letter 104 to Flavian, patriarch of Alexandria, written in Dec. 448, in: SC III, 24–26 and 28.

30 See Theodoret's Commentary on Ephesians 1,20–22: τὸ δὲ τὴν ληφθεῖσαν ἐξ ἡμῶν φύσιν τῆς αὐτῆς τῷ λαβόντι μετέχειν τιμῆς, ὥστε μηδεμίαν φαίνεσθαι διαφορὰν προσκυνήσεως, ἀλλὰ διὰ τῆς ὁρωμένης φύσεως τὴν ἀόρατον προσκυνεῖσθαι θεότητα, τοῦτο παντὸς ἐπέκεινα θαύματος, in: PG 82, 517.

31 Letter 131 to Bishop Timotheus written in the middle of the year 450, in: SC III, 116–118.

32 Letter 146 to the monks of Constantinople written in the first half of 451, in: SC III, 178.

suppose that the Christ is any other than the only begotten Son. [...] One point, however, I cannot endure to omit. He is alleged to have said that there are many Christs but one Son. Into this error I suppose he fell through ignorance. For if he had read the divine Scripture, he would have known that the title of the Son has also been bestowed by our bountiful Lord on many. [...] If then, because the name [τὸ ὄνομα] of the Christ is common, we neither should glorify the Christ as God, nor worship Him as Son, since this name has also been bestowed upon many. And why do I say the Son? The very name [προσηγορία] of God itself has been received by many as given [to them] by God. [...] “I have said you are gods” [Psalm 82, 6]. [...] But this common use of titles [τὸ τῶν ὀνομάτων ὁμώνυμον] does not offend those who are instructed in piety. [...] Thus, though many are named fathers, we worship One Father, the Father before the ages, the One who gave this title [τὴν ἐπικλησιν] to men, according to the words of the Apostle [Ephesians 3, 14–15]. Let us not then, because others are called christs, rob ourselves of the worship of our Lord Jesus Christ. For just as though many are called gods and fathers, there is One God over all and Father before the ages; and though many are called sons, there is One true and natural Son [εἷς ὁ ἀληθινὸς καὶ φύσει Υἱός]; and though many are labelled spirits there is One All-Holy Spirit; in the same fashion, though many are called christs there is One Lord Jesus Christ by Whom all things are. And very properly does the Church cling to this name [ἐξήρτηται τοῦ ὀνόματος]; for she has heard Paul, escorter of the Bride [τοῦ νυμφοστόλου], exclaiming “I have espoused you to one husband that I may present you as a chaste virgin to Christ”.³³

The evidence gathered here at some length is quite conclusive. In Theodoret’s understanding, from the time of the composition of *De incarnatione* (430–431) until the months leading to Chalcedon (451), one’s Christological orthodoxy is measurable by the following question: “whom do you worship?” Although τὸ διὰ φορον of the natures cannot be ignored, this does not impair by any means the ἀσύγχυτος ἔνωσις within the ἓν πρόσωπον, who is the One and the same Son, Word and Master Christ and who should be worshipped with a single veneration. The Antiochene equation, then, would be that the “one veneration” belongs and is bound to the “one person”: μία προσκύνησις = ἓν πρόσωπον. In order to determine whether this equation held also in the works of the contemporary Alexandrian or earlier theologians, or whether it was an exclusive peculiarity of the Bishop of Cyrus in the Ephesian-Chalcedonian period, we need to take a glance at the issue within a wider perspective.

33 Letter 147 to John the oeconomus written in 451, in: SC III, 201–220.

Earlier testimonies concerning the unity of worship

One of the earlier testimonies concerning the matter is the *Creed* ascribed to either a Nicene or Antiochene council against Paul of Samosata (preserved in the Ephesian Acts of 431), which confesses “our Lord Jesus Christ” in the following manner:

| | |
|---|--|
| <p>Οὕτως ὅλον προσκυνητὸν καὶ μετὰ τοῦ σώματος, ἀλλ οὐχὶ κατὰ τὸ σῶμα προσκυνητὸν, ὅλον προσκυνούντα καὶ μετὰ τῆς θεότητος, ἀλλ οὐχὶ κατὰ τὴν θεότητα προσκυνούντα.</p> | <p>Thus, He is worshipped entirely even together with his body, yet not worshipped according to the body; he is entirely worshipped also with the Godhead, but not worshipped according to the Godhead.³⁴</p> |
|---|--|

Some analysts dispute the Antiochene provenance of this creed, suspecting that it may have come from the school of Apollinaris.³⁵ I have some doubts concerning this, since the keyword for the humanity is *σῶμα* and not *σάρξ* as we shall see below by Apollinaris, nevertheless, this is a further hint that the union of worship may indeed have been a major issue for the Alexandrian party also. Here is what Athanasius writes in his *Commentary on Psalm 99*, 5 (LXX: Ps. 98, 5):

| | |
|---|--|
| <p>Ὁ ὑψηλὸς ὡς Θεὸς καὶ ὑπὸ πόδας ἔχων πᾶσαν τὴν κτίσιν γέγονεν ἀτρέπτως ἄνθρωπος. Τοῦτον οὖν, φησὶ, τὸν γενόμενον ἀτρέπτως ἄνθρωπον ὑψοῦτε, προσκυνούντες αὐτὸν μιᾷ προσκυνήσει μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός.</p> | <p>The One exalted as God and having the whole creation under His feet became man without change. Then, he says, you should exalt this one, who was made man without change, worshipping him with one veneration together with his own flesh.³⁶</p> |
|---|--|

Apart from the double emphasis upon the “unchanged” manner of God’s becoming man, we encounter here a recurrent Alexandrian expression concerning the single worship “of the Word together with His own flesh.”³⁷ Apollinaris’ famous confession *Περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ θεοῦ Λόγου* – held by Cyril as coming from Athanasius – apart from the phrase of “one incarnate nature” adopted by Cyril reads:

³⁴ HAHN: Bibliothek, 182. Cf. ACO I, 1, 5, 6.

³⁵ See HAHN: Bibliothek, 182, note 42.

³⁶ PG 27, 421.

³⁷ Cf. with the Confession of the Apollinarian Bishop Jobius: *προσκυνούμενον δὲ καὶ δοξαζόμενον μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός*. See HAHN: Bibliothek, 285.

οὐ δύο φύσεις τὸν ἕνα υἱόν,
μίαν προσκυνητὴν καὶ μίαν
ἀπροσκύνητον, ἀλλὰ μίαν φύσιν
τοῦ λόγου σεσαρκωμένην καὶ
προσκυνομένην μετὰ τῆς σαρκὸς
αὐτοῦ μᾶ προσκυνήσει [...] ἢ εἴ τις
[...] ἀπροσκύνητον [λέγει] τὴν τοῦ
κυρίου ἡμῶν σάρκα ὡς ἀνθρώπου
καὶ μὴ προσκυνητὴν ὡς κυρίου καὶ
θεοῦ σάρκα, τοῦτον ἀναθεματίζει ἡ
ἀγία καὶ καθολικὴ ἐκκλησία.

[We do not confess] the one Son as
two natures, one venerated and one
lacking veneration, but one nature in-
carnate and worshipped of the God-
Word together with his flesh with one
veneration [...] and if anyone says that
the flesh of our Lord is lacking veneration
as being the flesh of man, and not
worshipped as the flesh of the Lord and
God, is anathematised by the Catholic
Church.³⁸

It appears that the “one worship” belonging to the one Christ was not of secondary importance for Alexandrian theologians, although Apollinaris introduces a “natural union” deriving from this union of worship, which the other party – and the whole church indeed – did not approve, whilst still maintaining the one veneration. Apollinaris endorses it emphatically in his *Detailed Confession*, i.e. in ἡ κατὰ μέρος πίστις, asserting of the Son of God made man:

ἐν πρόσωπον, καὶ μίαν τὴν προσκύνῃσιν τοῦ Λόγου καὶ τῆς σαρκός, ἣν ἀνέλαβεν καὶ ἀναθεματίζομεν τοὺς διαφόρους προσκυνήσεις ποιοῦντας, μίαν θεϊκὴν καὶ μίαν ἀνθρωπίνην, καὶ προσκυνοῦντας τὸν ἐκ Μαρίας ἄνθρωπον ὡς ἕτερον ὄντα παρὰ τὸν ἐκ θεοῦ θεόν [...] οὐδὲ γὰρ τεσσάρων προσκυνεῖν λέγομεν, θεόν καὶ Υἱὸν θεοῦ καὶ ἄνθρωπον καὶ Πνεῦμα ἅγιον. Διὸ καὶ ἀναθεματίζομεν τοὺς οὕτως ἀσεβοῦντας, τοὺς ἄνθρωπον ἐν τῇ θεΐᾳ δοξολογία τιθέντας.

One person and one veneration of the Word and of the flesh which he assumed; and we anathematised those who make different worships, one divine and one human, and worship the man [born] of Mary as being different from the God of God [...] for we neither say that four should be worshipped: God, the Son of God, the man and the Holy Spirit. Thus we also anathematised those who blaspheme in this manner, putting the man into the divine doxology.³⁹

This is arguably one of the main sources of the eighth Cyrilline anathema and constitutes the very charge Theodoret continued to fight against. Maintaining τὸ διάφορον of the natures (which Apollinaris did not admit of course, yet that is

38 HAHN: Bibliothek, 267–268. Cf. ACO I, 1, 7, 48–49. Caspari proved the authorship of Apollinaris in CASPARI, *Alte und Neue Quellen*, I, 119. In his Προσφωνητικὸς ταῖς εὐσεβεστάταις δεσποίνας, Cyril quotes almost the entire text of Apollinaris' above Confession introducing it with the following formula: ἔφη τοῖσιν ὁ τρισμακάριος ἀληθῶς καὶ διαβόητος εἰς εὐσέβειαν Ἀθανάσιος etc. See ACO I, 1, 5, 65.

39 LIETZMANN: Apollinaris, 177–179. Cf. with the homily of Paul, Bishop of Emesa preserved in the Acts of the Council of Ephesus (uttered in Alexandria in the presence of Cyril): διὰ τοῦτο Τριάδα, οὐ τετράδα προσκυνούμεν, Πατέρα καὶ ἕνα Υἱὸν καὶ Πνεῦμα ἅγιον, ἀναθεματίζομεν δὲ τοὺς λέγοντας δύο υἱοὺς καὶ τῶν ἱερῶν τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλομεν περιβόλων. ACO I, 1, 4, 10.

why he was heterodox), he simultaneously refused any *διάφορον* in the worship. As it appears in the recurrent Apollinarian (and later Cyrilline) formula of the “one incarnate nature of the God-Word”, the Alexandrians following Apollinaris and Cyril tended to equate the “one worship” with the “one nature”: *μία προσκύνησις = μία φύσις*. This became an increasingly important question during the Monophysite controversy, at the end of which the church finally had to choose not only between the “one Person” and the “one nature” of the Word made man, but also between the two equations: “*μία προσκύνησις = ἓν πρόσωπον*” over against “*μία προσκύνησις = μία φύσις*”.

We shall return to the Alexandrian party contemporary to Theodoret, yet before that let us take a glance at his own tradition. Theodore of Mopsuestia, perhaps reacting to some extent to Apollinarian allegations, in his *Confession* writes about the “perfect human being” assumed by “the Master God-Word”:

Παρά πάσης τῆς κτίσεως δέχεται προσκύνησιν, ὡς ἀχώριστον πρὸς τὴν θεϊαν φύσιν ἔχων τὴν συνάφειαν, ἀναφορᾶ θεοῦ καὶ ἐννοίᾳ πάσης αὐτῷ τῆς κτίσεως τὴν προσκύνησιν ἀπονεμοῦσης. Καὶ οὔτε δύο φαμέν υἱοὺς οὔτε δύο κυρίους, ἐπειδὴ εἷς θεὸς κατ’ οὐσίαν ὁ θεὸς Λόγος, ὁ Μονογενὴς Υἱὸς τοῦ Πατρὸς, ὃν οὗτος συνημμένον τε καὶ μετέχον θεότητος κοινωνεῖ τῆς Υἱοῦ προσηγορίας τε καὶ τιμῆς [...] ὑπὲρ ὧν δὴ καὶ τὴν προσκύνησιν καὶ ἀναφορὰν θεοῦ παρά πάσης δέχεται τῆς κτίσεως.

He receives the veneration from the whole creation, as having an inseparable conjunction with the divine nature, imparting the veneration with God’s offering and the praise of the whole creation towards him. And we neither speak of two sons, nor two lords, inasmuch as according to the essence the God-Word is one God, the Only-begotten Son of the Father, whence this one being united and participating in the Godhead shares the name as well as the reverence of the Son [...] from which it is evident that he receives both the veneration and the praise of God from the whole creation.⁴⁰

A more distilled, yet to some extent less technical expression of the same concept is found in John Chrysostom’s treatise *De sancta Trinitate*, in which the famous Antiochene preacher brings the idea of the single worship closer to the Athanasian emphasis quoted above. As Chrysostom writes,

40 HAHN: Bibliothek, 303. Cf. ACO I, 1, 7, 98–99.

ὁρᾶτε μυστήριον. ἐπειδὴ ἤμελλε
χωρὶς ἁμαρτίας τὴν ἡμετέραν σάρκα
ἐνοῦν ἑαυτῷ εἰς μίαν προσκύνησιν,
ἣ δὲ σὰρξ ἡμῶν ἐκ τοῦ Ἀδάμ,
ἐκ τῆς γῆς· κατὰ τοῦτο λέγει,
Καὶ προσκυνεῖτε τῷ ὑποποδίῳ
τῶν ποδῶν αὐτοῦ. ἡμεῖς τῇ γῆ οὐ
προσκυνοῦμεν, ἀλλὰ τῷ θεῷ Λόγῳ
τῷ ἐνώσαντι ἑαυτῷ χωρὶς ἁμαρτίας
τὴν ἐκ τῆς γῆς πλασθεῖσαν τοῦ
Ἀδάμ σάρκα.

Behold the mystery. That is why he
approached our flesh without sin and
united it to himself into one veneration.
Yet our flesh is from Adam, from the
earth. Against this he says, “worship at
his footstool” [Psalm 99,5]. We do not
worship the earth, but rather God the
Word who united to himself without
sin the flesh of Adam created from the
earth.⁴¹

Based on the evidence presented above it is fair to assume that in both major theological traditions of Alexandria and Antioch respectively the idea of the single worship of the One Son incarnate was by no means of secondary importance vis-à-vis the personal union of Christ. Our concluding task is to investigate the impact of this “one veneration” upon the conflicting Christological models, which emerged during the Ephesian–Chalcedonian period.

Chalcedon and the ecumenical solution

Before the Council of Ephesus, Cyril was also one of the most vigorous defenders of the idea of a single veneration, notably bound to the union of the person. Apart from his eighth anathema, the idea reappears in his famous dogmatic letter to Nestorius:

οὕτω Χριστὸν ἓνα καὶ Κύριον
ὁμολογήσομεν, οὐχ ὡς ἄνθρωπον
συμπροσκυνοῦντες τῷ Λόγῳ, ἵνα
μὴ τιμῆς φαντασία παρεισκρίνηται
διὰ τοῦ λέγειν τὸ σύν· ἀλλ ὡς ἓνα
καὶ τὸν αὐτὸν προσκυνοῦντες [...] ὡς
ἑνὸς καθ ἕνωσιν, μετὰ τῆς ἰδίας
σαρκός.

Thus we confess one Christ and Lord,
not as if worshipping him along with
the Word as man, so that no phantasm
of veneration would be admitted by
saying ‘along with’, but rather as worshipping
the one and the same [...] as
one according to the union with his
own flesh.⁴²

Thus, a duality of subjects is refuted by the denial of a divided worship or a “common worship”, i.e. “co-worship”. Cyril’s overall suspicion concerning the preposition σύν is a fairly well researched matter, especially concerning his mostly unfounded mistrust concerning the expression συνάφεια as describing an unmingled, yet

41 PG 48, 1096.

42 Cyril’s Epistola dogmatica in HAHN: Bibliothek, 312. Cf. ACO I, 1, 1, 28.

real union in Christ.⁴³ At this point, however, we should remember how much weight he had laid upon the one worship as the proof of a true confession of the unity in Christ in his above quoted eighth anathema.

As shown by the evidence, although he did not share Cyril's worries concerning the preposition σύν as describing something composite and not truly one, Theodoret also emphasised the "one worship" as being προσκύνησις rather than συμπροσκύνησις. In his short reply to Anathema 8 he asserts μίαν τὴν δοξολογίαν προσφέρομεν explaining that this does not remove the natures' properties, which in their turn do not impair the union. Pope Leo I in his famous dogmatic epistle to Flavian, the orthodox patriarch of Constantinople, martyred shortly after the Robber Synod of Ephesus (*Latrocinium Ephesinum* 449), touches upon the issue briefly, nonetheless clearly from the perspective of two natures:

Similis est rudimentis hominum, quem Herodes impie molitur occidere; sed Dominus est omnium, quem Magi gaudent suppliciter adorare [...] Quem itaque sicut hominem diabolica tentat astutia, eidem sicut Deo angelica famulantur officia.

The one whom Herod impiously strived to kill, was like a human being at the earliest stage; yet it was the Lord of all whom the Magi rejoiced to adore suppliantly. [...] Accordingly, the same one whom the devil craftily tempts as a man, the angels dutifully wait on as God.⁴⁴

Without lengthening the gathering of evidence any further,⁴⁵ I would like to refer to one of the most interesting climaxes concerning the avowal of a single worship bound together with the confession concerning the existence of both natures. This is the case of Basil of Seleucia, who according to the Acts of Chalcedon, asserted:

Προσκυνῶ τὸν ἕνα Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν Υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν Μονογενῆ, τὸν θεὸν Λόγον μετὰ τὴν σάρκωσιν καὶ τὴν ἐνανθρώπησιν ἐν δύο φύσεσιν γνωρίζομενον.

I worship our one Lord, Jesus Christ, the Only-Begotten Son of God, the God-Word after the incarnation and inhumanation known in two natures.⁴⁶

According to the minutes of the council a huge uproar followed this sentence from the side of the Egyptian and Eastern bishops, who repeatedly protested against "the separation of the indivisible": τὸν ἀμέριστον μηδεὶς χωρίζετω. Although Basil defended the union, he did not shrink to speak of the natures' properties and said:

43 PÁSZTORI-KUPÁN: Theodoret's Double Treatise, 197–200. PÁSZTORI-KUPÁN: Theodoret, 70–72. Cf. ABRAMOWSKI: Συναφεια.

44 See Leo, Tomus ad Flavianum 4, in: ACO II, 2, 1, 28–29.

45 For the importance of the unity of worship for both parties as a sign of teaching "One Son" during the Nestorian controversy cf. ACO I, 1, 1, 18, 23, 35, 37, 41, 53, 62–63; ACO I, 1, 2, 44, 48–49, 71, 92, 95, 101; ACO I, 1, 4, 25, 27; ACO I, 1, 5, 21–23, 31, 49, 64, 65; ACO I, 1, 6, 8, 20, 32, 46–54, 132; ACO I, 1, 7, 39, 48–50, 83, 93, 98–99, 108–109, 139; ACO I, 5, 1, 225, 230.

46 ACO II, 1, 1, 92–93.

ἀνάθεμα τῷ μερίζοντι, ἀνάθεμα τῷ διαιροῦντι τὰς φύσεις μετὰ τὴν ἔνωσιν· ἀνάθεμα δὲ καὶ τῷ μὴ γνωρίζοντι τὸ ἰδίαζον τῶν φύσεων. Anathema to the one who divides, anathema to the one who separates the natures after the union; yet anathema also to the one who does not recognise the property of the natures.⁴⁷

It was an almost impossible situation, since the Egyptians labelled the “two natures” formula as outright Nestorian. We do not intend to follow the story any further, since that would divert us from our main theme, nevertheless, the fact that Basil’s above assertion became ultimately the key phrase of the *Definition* is argued positively by modern scholarship. According to Sellers, the famous “in two natures” of the *Chalcedonense* may well have had its origin in Basil’s earlier comment on the *Formula of Reunion*:

Προσκυνοῦμεν τὸν ἕνα Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν δύο φύσεσι γνωρίζομενον. We worship our one Lord Jesus Christ recognised in two natures.⁴⁸

André de Halleux, who is the author of probably the best analytic article so far on the *Chalcedonense*, also reaches the same substantial conclusion concerning the source of “la formule basilienne”.⁴⁹ Basil had asserted this at the home synod at Constantinople in November 448, he was forced to retract it at the Latrocinium, only to revert to this statement again in Chalcedon.⁵⁰

If one were to compare the above with Theodoret’s assertion in Ch. 21 of *De incarnatione*, the resemblance is obvious, especially concerning the union of worship: ἐν ἑκατέρᾳ δὲ φύσει τὸν ἕνα Υἱὸν προσκυνήσωμεν.⁵¹ In fact he restated it in a somewhat similar fashion at the Council of Chalcedon in 451, which together with the anathema upon those teaching “two sons” and the confession of worshipping the One Son met the approval of the Eastern bishops also:

Θεοδώρητος ὁ εὐλαβέστατος ἐπίσκοπος εἶπεν· ἀνάθεμα τῷ λέγοντι δύο υἱούς· ἕνα γὰρ Υἱὸν προσκυνοῦμεν, τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν Μονογενῆ. The most venerable bishop Theodoret said: Anathema to the one who proclaims two sons; for we worship one Son, our Only-begotten Lord Jesus Christ.⁵²

47 ACO II, 1, 1, 93.

48 ACO II, 1, 1, 117.

49 DE HALLEUX: La définition christologique à Chalcédoine, 467–70.

50 See SELLERS: The Council of Chalcedon, 58, note 6; 67, note 4; 122; 215–216.

51 PG 75, 1456.

52 ACO II, 1, 1, 111. Concerning the issue of the worship not belonging to “two sons” see also Emperor Marcian’s letters sent to Macarius (ACO II, 1, 3, 131–132) and to the synod of Palestine (ACO II, 1, 3, 133–135).

The alternative to this Antiochene position (i.e. to connect the one worship to the one person and not to the one nature) had been asserted previously at the same council by Bishop Logginos and Presbyter John respectively. We shall quote first the statement of Logginos :

| | |
|--|--|
| <p>Ὁ θεοφιλέστατος ἐπίσκοπος Λογγίνος τῆς Χερσονησιτῶν πόλεως εἶπεν [...] εἰδὼς μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν τὴν ἐκ δύο φύσεων προσκυνεῖσθαι θεότητα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.</p> | <p>The most God-loving Logginos, bishop of the city of Chersonese, said: [...] I see that after the inhumanation of the Godhead of the Only-Begotten Son of God and our Saviour, Jesus Christ is worshipped out of two natures.⁵³</p> |
|--|--|

It is abundantly clear that Logginos, who in support of his affirmation also referred to the 318 fathers gathered in Nicea as well as to Cyril (who died in 444), made here a last attempt to canonise the equation “one worship = one nature”. This is substantiated also by the fact that immediately after this declaration, Dioscorus of Alexandria, the leader of the Monophysite party and chief promoter of the *Latrocinium* (deposed by Chalcedon on disciplinary grounds), practically gave an ultimatum:

| | |
|---|--|
| <p>Διόσκορος ὁ εὐλαβέστατος ἐπίσκοπος Ἀλεξανδρείας εἶπεν· Τὸ ἐκ δύο δέχομαι· τὸ δύο οὐ δέχομαι.</p> | <p>Dioscorus, the most venerable bishop of Alexandria said: I accept “out of two” [natures]; I do not accept the “two”.⁵⁴</p> |
|---|--|

In the ensuing dispute, it became abundantly clear that the two statements: “out of two natures” and “in two natures” respectively were mutually exclusive in the minds of the Chalcedonian fathers. Thus, if one stated ἐκ δύο φύσεων, it automatically meant that he denied ἐν δύο φύσεσιν after the union. The question of worship or veneration (προσκύνησις) differed accordingly. Consequently, it seemed for those who confessed “out of two natures” and who bound the “one worship” to the “one nature”, that the other party did not venerate the One Son, but two sons with a συμπροσκύνησις, a practice against which Cyril used to warn his followers repeatedly. The obvious conclusion of ἐκ δύο φύσεων was uttered uncompromisingly by Dioscorus, who said: “after the union there are not two natures”.⁵⁵

After a short while, returning to the question of veneration, presbyter John came to strengthen the Alexandrian position with the following affirmation:

53 ACO II, 1, 1, 120.

54 ACO II, 1, 1, 120.

55 Μετὰ γὰρ τὴν ἔνωσιν δύο φύσεις οὐκ εἰσίν. ACO II, 1, 1, 121.

Μετὰ δὲ τὴν ἐνανθρώπησιν τοῦ θεοῦ Λόγου, τουτέστιν μετὰ τὴν γέννησιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μίαν φύσιν προσκυνεῖν καὶ ταύτην θεοῦ σαρκωθέντος καὶ ἐνανθρωπήσαντος.

Nevertheless, after the inhumanation of the God-Word, i.e. after the birth of our Lord Jesus Christ one should worship one nature and this is the nature of the incarnate God made man.⁵⁶

We may observe again the close resemblance with the Apollinarian line of thought: one worship → one nature. The evidence clearly shows that the Eutychians did not relinquish this formula.⁵⁷ One ought to observe the manner of reference to the “worship” within these statements in order to see how important this seemingly liturgical point became in the Christological debates during the Nestorian as well as the Monophysite controversies. It is useful to compare them with Basil’s forced recantation at the *Latrocinium*:

Βασίλειος ἐπίσκοπος Σελευκείας Ἰσαυρίας εἶπεν [...] προσκυνῶ τὴν μίαν φύσιν τῆς θεότητος τοῦ Μονογενοῦς ἐνανθρωπήσαντος καὶ σεσαρκωμένου.

Basil, the bishop of Seleucia of Isauria said: [...] I worship the one nature of the Godhead of the Only-begotten made man and incarnate.⁵⁸

This statement forced upon Basil in 449 by the party of Dioscorus makes it obvious that concerning the worship belonging to the One Son of God Incarnate the issue at stake in the minds of the Eutychians was that this automatically determined the number of natures confessed after the union. The Apollinarian equation of “nature” with “person”, i.e. φύσις with πρόσωπον and ὑπόστασις inherited by Cyril as coming from Athanasius⁵⁹ permeated the Eutychian Christological thinking to the extent that a single veneration of the one Person having two natures even after the union became inconceivable.

As far as the testimony of the *Chalcedonian Definition* goes, it was decided that the μία προσκύνησις – which remained totally unchallenged through the entire period – is not bound to the μία φύσις formula, but belongs to the One Person of Christ. The Lord is thus worshipped with one veneration as a single πρόσωπον and ὑπόστασις recognised not “out of two natures” (ἐκ δύο φύσεων), but rather “in two natures” (ἐν δύο φύσεσιν) after the union. Based on the available evidence it may be said that Theodoret of Cyrus and his companions, like Flavian of Constantinople or Ibas of Edessa, who clung to the Christology of “one Person – two natures” were in substantial agreement with this ecumenical conclusion.

⁵⁶ ACO II, 1, 1, 124.

⁵⁷ See ACO II, 1, 1, 159 and 161.

⁵⁸ ACO II, 1, 1, 179.

⁵⁹ See Apollinaris, De fide et incarnatione: “one nature, one hypostasis, one operation, one person” (μία φύσις, μία ὑπόστασις, μία ἐνέργεια, ἐν πρόσωπον). LIETZMANN: Apollinaris, 198–199.

Bibliography

- ABRAMOWSKI, LUISE: *Συνάφεια* und *ἀσύγχυτος ἕνωσις* als Bezeichnung für trinitarische und christologische Einheit, in: ABRAMOWSKI, LUISE,; *Drei christologische Untersuchungen*, Berlin, Walter de Gruyter, 1981, 63–109.
- CASPARI, C. P., *Alte und Neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, 3 Bände, Malling, Christiania, 1879.
- Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, Berlin, Berlin–Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, 1969–.
- ETTLINGER, GERARD H. (ed.): Theodoret of Cyrus, *Eranistes*, Oxford, Clarendon Press, 1975.
- HAHN, G. LUDWIG: *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*, III. Aufl., Breslau, E. Morgenstern, 1897.
- HALLEUX, ANDRÉ DE, La définition christologique à Chalcedoine, in: *Patrologie et œcuménisme*, Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium, 93, Leuven, Leuven University Press, 1990, 445–480.
- JACKSON, BLOMFIELD, *The Ecclesiastical History, Dialogues, and Letters of Theodoret*, in: Schaff, Philip – Wace, Henry (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series*, vol. III, Buffalo, NY, Christian Literature Publishing Co., 1892.
- JAEGER, W. et al. (ed.): *Gregorii Nysseni opera*, 9 vols + Suppl., Leiden, Brill, 1952–1996.
- LIETZMANN, HANS, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tübingen, Mohr, 1904.
- MIGNE, JACQUES PAUL: *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, 161 vols, Paris, 1857–1887)
- OTTO, I. C. TH. DE, (ed.), *Iustini Philosophi et Martyris Opera Quae Feruntur Omnia*, Corpus *Apologetarum* Christianorum Saeculi Secundi, 4, III. Aufl., Iena, Gust. Fischer, 1880.
- PÁSZTORI-KUPÁN ISTVÁN: An unnoticed title in Theodoret of Cyrus' *Περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἑνανθρωπήσεως*, in: *The Journal of Theological Studies* 53 (2002), 102–111.
- PÁSZTORI-KUPÁN ISTVÁN: *Theodoret of Cyrus*, The Early Church Fathers, London – New York, Routledge, 2006.
- PÁSZTORI-KUPÁN ISTVÁN: *Theodoret of Cyrus's Double Treatise On the Trinity and On the Incarnation: The Antiochene Pathway to Chalcedon*, Kolozsvár/Cluj, The Transylvanian District of the Reformed Church in Romania, 2007.
- RICHARD, MARCEL: Un écrit de Théodoret sur l'unité du Christ après l'Incarnation, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 24 (1935), 34–61.
- SELLERS, R. V.: *The Council of Chalcedon, A Historical and Doctrinal Survey*, London, SPCK, 1961.
- SCHOR, ADAM M.: Theodoret on the “School of Antioch”: A Network Approach, in: *Journal of Early Christian Studies* 15/4 (2007), 517–562.
- SCHWARTZ, EDUARD et al. (ed.): *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Berlin – Leipzig, Walter de Gruyter, 1914–1971.
- Sources Chrétiennes, Paris, Les Éditions du Cerf, 1942–.

DÍSZDOKTOROK ELŐADÁSAI

THOMAS WIPF

Reformierte Kirche und politische Partizipation: Eine Schweizer Perspektive auf die reformatorische Botschaft der Freiheit¹

Seit bald 500 Jahren beschäftigen sich hier an der Reformierten Theologischen Universität Debrecen Menschen mit reformierter Theologie. Ich freue mich, ins „ungarische Genf“ zu kommen – und wenn ich die Bronzetafeln von Calvin und Zwingli sehe, die stolz am Eingang zum Kollegium hängen, fühle ich mich tatsächlich nicht weit von zuhause. Wir sind nicht die ersten Schweizer, die heute hier zu Ihnen sprechen: Karl Barth zum Beispiel stand Mitte der 30er und 40er Jahre des vergangenen Jahrhunderts in engem Kontakt mit der reformierten Kirche in Ungarn und hielt hier im reformierten Kollegium einige sehr politische Vorträge.

Die Beziehungen zwischen der Schweiz und Ungarn stehen in einer langen kirchlich-theologischen und politischen Tradition: Nach dem Volksaufstand gegen den Sowjetkommunismus 1956 fanden gegen 12 000 Ungarn in der Schweiz Zuflucht und bis heute gibt es den Bund protestantischer Kirchgemeinden ungarischer Sprache in der Schweiz. Aber der kirchliche Austausch reicht bekanntlich noch viel weiter zurück: Das Glaubensbekenntnis der ungarischen Reformierten stammt aus Zürich – Heinrich Bullinger entfaltet auf diese Weise bis heute hierzulande seine Wirkung. Sein Zweites Helvetisches Bekenntnis von 1564 erfuhr in Ungarn die grösste Verbreitung: 28 Mal wurde es auf Ungarisch aufgelegt. Zum Vergleich: nur 24 Mal erschien es in deutscher Sprache und 7 Mal auf Englisch.

Als Präsident der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) will ich aber nicht nur die besonderen bilateralen Beziehungen zwischen Ungarn und der Schweiz erwähnen, sondern auch die europäische Dimension einbringen. Letztes Jahr hatte ich Gelegenheit an der ungarisch-österreichischen Feier zum 20. Jahrestag der Grenzöffnung in Sopron teilzunehmen. Diese Begegnung an der Grenze brachte erneut in Erinnerung, wie sich 1989 der Wille der Menschen zu Freiheit und gesellschaftlicher Teilhabe unaufhaltsam seinen Weg bahnte. Heute, 20 Jahre später, stehen wir – freilich mit anderen Voraussetzungen – mitten im

¹ Referat an der Reformierten Theologischen Universität Debrecen, 4. Nov. 2010.

komplexen Prozess der europäischen Einigung. Auf der Vollversammlung 2006 in Budapest haben wir unser gemeinsames Ziel verdeutlicht: Auf der Basis des Ökumene-Modells der GEKE „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ möchten wir als GEKE dem Protestantismus in Europa eine Stimme geben. Der theologische Grundkonsens unserer Kirchengemeinschaft, die durch die Einheit und die versöhnte Verschiedenheit gekennzeichnet sind, hat auch für diesen protestantischen Beitrag seine Bedeutung. An der Dritten Europäischen Ökumenischen Versammlung vor drei Jahren im rumänischen Sibiu/Hermannstadt hat der Präsident der Europäischen Kommission, José Manuel Barroso, seine Rede unter das Thema „Die versöhnte Vielfalt in einem vereinten Europa“ gestellt und erklärt, dass Europa auf den Beitrag der Kirchen zähle. Indem die Kirchen in ihrer Verschiedenheit Einheit suchen, leben sie vor, was der Leitspruch der EU „In Vielfalt geeint“ meint. Mir ist – auch oder gerade als Schweizer – die mitgestaltende Beteiligung der evangelischen Kirchen am europäischen Zusammenwachsen stets ein grosses Anliegen.

Durch die GEKE haben die Mitgliedkirchen sich Instrumente geschaffen, um evangelische Überlegungen und Positionen in den politischen Meinungsbildungsprozess einzubringen. Der Fachkreis Ethik setzt die GEKE in die Lage, sich profiliert und zeitnah zu äussern über wichtige Fragen der Politik und Gesellschaft und diese evangelischen Beiträge einzubringen in die ökumenischen und politischen Institutionen Europas. Der Fachkreis hat sich in diesem Sinne beispielsweise geäussert zur Unantastbarkeit der Menschenwürde und die Menschenrechte als gemeinsame Aufgabe der Kirchen, zur Rechtmässigkeit von Kriegen, und zur Finanzspekulation mit Grundnahrungsmitteln. Er arbeitet jetzt zuhänden des Rates der GEKE an einem ausführlichen Dokument über die Positionen der evangelischen Kirchen Europas zu den Fragen der Sterbehilfe. Letztes Jahr tagte der Fachkreis Ethik der GEKE hier in Debrecen zum Thema „Das Verhältnis der Kirchen zu Staat und Gesellschaft“. Rektor Prof. Dr. Sandor Fazakas erinnerte bei dieser Gelegenheit daran: „20 Jahre nach dem Fall des Eisernen Vorhangs stehen die Kirchen in Mittel- und Osteuropa immer noch mitten in dem Prozess, ihr Verhältnis zu Staat und Gesellschaft neu zu bestimmen“. Es ist das Anliegen der GEKE, sie auf diesem Weg zu begleiten.

Ein weiteres wichtiges Instrument sind die Regionalgruppen der GEKE. In der Regionalgruppe Südosteuropa sind auch die evangelischen Kirchen Ungarns massgeblich beteiligt. Soeben ist zuhänden des Rates und dann zuhänden der Vollversammlung der GEKE im September 2012 in Florenz eine für alle evangelischen Kirchen Europas aufschlussreiche Gottesdienststudie erarbeitet worden, welche die vielfältigen Formen der Feier des Gottesdienstes im Hinblick auf die gesellschaftlichen Veränderungen und Herausforderungen darstellt.

Der Beitrag der evangelischen Kirchen Europas lässt sich aber auch noch grundsätzlicher beschreiben: Ohne die reformatorische Botschaft der Freiheit wäre ein geeintes Europa nicht denkbar. Die evangelische Kirche zeigt durch ihr *semper reformanda*, dass Prozesse der Einigung von Veränderungen begleitet werden – diese Reformoffenheit und unser Selbstverständnis als Konfession der Freiheit, der Individualität, der Partizipation und einer weltbehahenden Mitverantwortung tragen dazu bei, die Verständigung unter den europäischen Ländern voranzubringen.

Evangelische Freiheit und Übernahme von Verantwortung sind Schlüsselbegriffe für meine drei kurzen Überlegungen zum Thema „Reformierte Kirche und politische Partizipation: Eine Schweizer Perspektive auf die reformatorische Botschaft von der Freiheit.“ Ausgehend von Huldrych Zwinglis Schrift „Göttliche und menschliche Gerechtigkeit“ geht es um die Frage des Selbstverständnisses des Engagements der reformierten Kirche in der Öffentlichkeit und um ein paar praktische Beispiele aus der Arbeit des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes.

Göttliche und menschliche Gerechtigkeit (Huldrych Zwingli 1523)

In seiner Schrift „Göttliche und menschliche Gerechtigkeit“² von 1523 – ich halte sie für einen zentralen Text für die reformierte Sozialethik – unterscheidet Zwingli zwei Arten von Gerechtigkeit: Die göttliche und die menschliche Gerechtigkeit. Die göttliche Gerechtigkeit richtet sich auf die Innerlichkeit des Menschen – in ihrem Zentrum steht, wie man Gott und seine Mitmenschen lieben solle. Sich dieser göttlichen Gerechtigkeit anzunähern ist eine grosse Aufgabe – und, wie Zwingli schreibt, ein dauernder Kampf³. Es gebe allerdings einen Weg, diesem schwierigen Vorhaben eine Richtung zu geben – den Glauben. Denn, so schreibt er: Es ist niemand „[...] gerecht als Gott allein und der, welcher durch die Gnade, deren Pfand Jesus Christus ist, gerecht gemacht wird durch den Glauben.“⁴

Der göttlichen Gerechtigkeit gegenüber steht die menschliche Gerechtigkeit. Sie bezieht sich auf den äusseren Menschen. Diese Gerechtigkeit ist ein nach menschlichen Massstäben gestalteter Katalog an Regeln der dazu da sei, „das allergrösste Unrecht zu verhüten“⁵. Die Einhaltung dieser Regeln entspricht noch nicht der göttlichen Gerechtigkeit. Aber sie ermöglicht ein friedliches und nach menschlichen Massstäben gerechtes Zusammenleben.

Zwingli geht es mit der Beschreibung dieser zwei Gerechtigkeitsbegriffe darum, zu zeigen, wie das Streben nach göttlicher Gerechtigkeit und die äusserliche und durch eine Obrigkeit auferlegte, menschliche Gerechtigkeit in Einklang zu bringen sind. Hier zeigt sich der Kontext, in dem Zwingli seine Zeilen schrieb: Er wollte den Anschein vermeiden, als trete er für die Abschaffung der menschlich-gesetzlichen Ordnung ein, wie dies einige seiner radikalen reformatorischen Mitstreiter für Zürich forderten.⁶ Es sind nicht zwei voneinander getrennte Kategorien von Gerechtigkeit. Vielmehr offenbart sich die göttliche Gerechtigkeit im menschlichen Tätig

2 HULDRYCH ZWINGLI: Göttliche und menschliche Gerechtigkeit (1523), in: Ders.: Schriften I, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 1995, 161–182; 209–213.

3 Ebd., 166.

4 Ebd., 172.

5 Ebd.

6 Vgl. ebd., 157.

sein und Streben nach Gerechtigkeit⁷ oder, wie Dietrich Bonhoeffer es ausdrückte: Durch den Eingriff des Letzten in das Vorletzte. Auf das Thema Kirche und Öffentlichkeit heute bezogen bedeutet das: Die reformierten Kirchen treten auf die politische Bühne, um dem Evangelium eine Stimme zu verleihen. Die sichtbare Kirche ist dabei ebenfalls im Bereich der menschlichen Gerechtigkeit zu verorten – nicht etwa zwischen Gott und dem Menschen. Aber es ist ihre Aufgabe, die göttliche Gerechtigkeit zu bezeugen.

Zwingli schreibt, dass bestimmte soziale Anliegen – zum Beispiel die Fürsorge für die Armen und das Eintreten für die weniger privilegierten Mitmenschen – von der menschlichen Gerechtigkeit her nicht geboten wären. Gerade diese Anliegen aber seien im Blick auf die göttliche Gerechtigkeit verpflichtend.⁸ „[...] für die Gläubigen genügt es nicht, allein die menschliche Gerechtigkeit zu halten, deren Unvollkommenheit sie erkennen, sondern es treibt sie, je länger je mehr nach der göttlichen Gerechtigkeit zu gestalten.“⁹ Die Obrigkeit – oder wie wir heute sagen würden der Staat – soll sich laut Zwingli bei der Gestaltung der öffentlichen Ordnung also daran orientieren, was nach dem Massstab der göttlichen Gerechtigkeit gut ist. Denn zu Fragen des Gewissens und der Verkündigung des Wortes Gottes kann die Obrigkeit aus ihrer eigenen – menschlichen – Gerechtigkeit heraus keinen ausreichenden Beitrag leisten.¹⁰

In diesen Aussagen wird deutlich, wie der Mensch trotz seiner irdischen Einschränkungen dazu berufen ist, durch seine Taten der göttlichen Gerechtigkeit Ausdruck zu verleihen. Und obwohl sich heute die ethischen Grundlagen des Staatswesens um verschiedene humanistische und juristische Elemente erweitert haben, zeigt sich der Stellenwert einer kirchlichen Stimme in der Öffentlichkeit: Sie kann vor dem ethischen Horizont des Evangeliums eine andere Art der Gerechtigkeit einbringen.

Das Selbstverständnis der reformierten Kirche in der Öffentlichkeit

Dieser reformatorische Auftrag beeinflusst das Selbstverständnis des Wirkens der reformierten Kirche in der Öffentlichkeit.

Nach ihm ist es Auftrag jedes Christen, als Botschafter und Zeuge Jesu Christi zu leben. Die Kirchenleitungen sind – das ist jedem Reformierten klar – keine autoritativen Lehrinstanzen die von oben her festlegen könnten, was zu glauben und wie das Leben zu gestalten sei. Jede Art von kirchlicher Stellungnahme muss das Ergebnis eines synodal organisierten Gesprächsprozesses sein. In der gegenwärtigen

7 Vgl. Matthäus 5, 17–20: Ihr sollt nicht meinen, dass ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen. Denn wahrlich, ich sage euch: Bis Himmel und Erde vergehen, wird nicht vergehen der kleinste Buchstabe noch ein Tüpfelchen vom Gesetz, bis es alles geschieht. Wer nun eines von diesen kleinsten Geboten auflöst und lehrt die Leute so, der wird der Kleinste heißen im Himmelreich; wer es aber tut und lehrt, der wird groß heißen im Himmelreich.

8 Ebd., 186

9 Ebd., 186

10 Ebd., 193. Vgl. auch 158.

Öffentlichkeit, in der klare, knappe Aussagen eher ihren Weg in die mediale Berichterstattung finden als lange Diskussionen, stellt dieses Selbstverständnis eine Herausforderung dar. Diese Herausforderung gehört zu unserem Kirche-sein.

Das Fundament des Öffentlichkeitsauftrages der Kirchen ist das Evangelium. Dies bedeutet nicht eine Einschränkung der kirchlichen Sichtweise auf biblische Themen, sondern vielmehr die Freiheit, in allen Bereichen des Lebens dem Evangelium eine Stimme zu verleihen. Dieses Fundament bedeutet auch nicht ein Verharren in alten Strukturen: Die reformierte Kirche ist dem Wandel gegenüber aufgeschlossen. Werte und Einstellungen verändern sich. Diesen Veränderungen trägt die Kirche Rechnung, wenn sie einen Beitrag erarbeitet zu aktuellen Themen. Die Herausforderung besteht darin, die veränderten Anforderungen mit der Essenz des Evangeliums in Einklang zu bringen und auf die wechselnden Lebensrealitäten anzuwenden.

Dabei ist zu bedenken, dass die Kirche als Institution auch kein Ethik-Monopol hat. In einer pluralen und säkularen Gesellschaft gibt es eine Vielzahl von Stimmen und Meinungen, die ethische und moralische Gültigkeit beanspruchen. Dies bedeutet aber nicht, dass die Stimme der Kirche nicht gehört wird. An der vorhin erwähnten Tagung des Fachkreises Ethik der GEKE hier in Debrecen wies zum Beispiel Heinrich Bedford-Strohm auf die dringlichen gesellschaftlichen Fragen hin, in denen die Menschen auch eine Antwort der Kirchen suchten. „Wenn es um Gerechtigkeit in der gegenwärtigen Wirtschaftskrise, um die Herausforderungen der Biotechnologie oder die Schaffung des Friedens in den vielen Konflikten der Welt geht, erwarten die Menschen von den Kirchen eine Orientierung.“ Genau dies haben wir im Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund in den letzten Jahren so erfahren. Das Interesse der gesellschaftlichen Öffentlichkeit – nicht unbedingt der kirchlichen – zu erfahren, was aus reformierter Sicht zu sagen ist zu dringlichen gesellschaftlichen und politischen Fragen, ist deutlich gestiegen. Und gerade der säkulare Staat ist angewiesen auf Institutionen wie die Kirchen und deren Mitglieder, welche von ihrer Glaubensüberzeugung her sich in die gesellschaftliche und politische Diskussion einbringen und so im evangelischen Sinne Weltverantwortung übernehmen.

Beispiele aus der Arbeit des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes

Welche Folgerungen hat der Schweizerische Evangelische Kirchenbund aus diesen Überlegungen in den vergangenen Jahren gezogen? Ich will es an ein paar Beispielen erläutern.

Die Schweizer Demokratie zeichnet sich dadurch aus, dass der Wille des Volkes als unangefochtener Souverän so direkt wie möglich die Politik bestimmt. Diese politische Kultur und das synodale Prinzip der reformierten Tradition haben sich immer gegenseitig beeinflusst. Zwei politische Instrumente zeigen dies besonders: Die Volksinitiative und die Vernehmlassung. Diese beiden Instrumente der direkten Demokratie nutzt der SEK regelmässig, um seine Stimme einzubringen.

Die Volksinitiative ist wohl das bekannteste Element der Schweizer Demokratie. Jeder Bürger und jede Bürgerin kann mit einer Initiative eine Verfassungsänderung vorschlagen, die mit der entsprechenden Unterstützung durch andere Stimmberechtigte, nach juristischer Prüfung und Entscheid der eidgenössischen Parlamente dem Souverän vorgelegt wird. Darüber hinaus gibt es regelmässig weitere Sachabstimmungen. Dort wo es um Grundfragen des Zusammenlebens und ethische Aspekte geht, erarbeitet der Kirchenbund grundlegende Argumentarien und Stellungnahmen und beteiligt sich auch in den Medien an der Meinungsbildung. Themen öffentlicher Verlautbarungen waren in letzter Zeit der Schutz des arbeitsfreien Sonntags, die Sozialgesetzgebung, die Flüchtlings- und Migrationspolitik oder die bilateralen Verträge mit der Europäischen Union (EU), insbesondere die Personenfreizügigkeit.

Anhand der Volksinitiative „Gegen den Bau von Minaretten“, die im letzten Jahr zu internationaler Beachtung kam, lässt sich die Beteiligung des SEK am Meinungsbildungsprozess gut nachvollziehen. Nach Einreichung der Initiative, welche in der Bundesverfassung ein Verbot des Baus von neuen Minaretten festschreiben wollte, war dem Rat SEK klar, dass dies ein völlig falsches Mittel wäre um die Herausforderungen einer multireligiös werdenden Gesellschaft anzugehen. Er erarbeitete sehr frühzeitig ein ausführliches Argumentarium, in dem er sich mit den Argumenten der Befürworter und der Gegner befasste. Seine begründete ablehnende Haltung brachte der Kirchenbund mit Publikationen in die mediale Öffentlichkeit. Gleichzeitig erschien eine Stellungnahme des Schweizerischen Rates der Religionen, die auch auf Arabisch veröffentlicht wurde. Wenn sorgfältig erarbeitete inhaltliche Beiträge zur Meinungsbildung vorliegen stehen den Kirchen viele Wege offen, sich Gehör zu verschaffen. Auch wenn aus Sicht der Kirchen am Schluss das Ergebnis nicht das gewünschte war, so ging doch von unserem Engagement ein deutlich vernehmbares Zeichen aus: Die reformierten Kirchen in der Schweiz stellen sich gegen die Ausgrenzung muslimischer Mitbürger und ihre Diskriminierung und setzen sich für ein friedliches Miteinander ein. Dieser Eindruck von unserem Engagement ist – da bin ich mir jetzt, ein knappes Jahr nach der Abstimmung, sicher – in der Öffentlichkeit haften geblieben. Dies gilt nicht nur in der Schweiz, sondern durchaus auch im Ausland. Die klare Haltung der Kirchen wurde bei den politisch Verantwortlichen besonders im Nahen Osten deutlich wahrgenommen. Nicht jede Stellungnahme der Kirche in der Öffentlichkeit muss medial so wirksam sein, viele wirken im Hintergrund. Das gilt etwa für das Verfahren der Vernehmlassung, welches in der Bundesverfassung verankert ist. Wichtige Gesetzes- oder Verordnungsvorlagen unterbreitet die Regierung den Kantonen, den politischen Parteien und interessierten Kreisen, bevor die Vorlage ins Parlament geht. Auch der Schweizerische Evangelische Kirchenbund wird oft zur Stellungnahme eingeladen und seine Vernehmlassungsantworten finden Beachtung. Voraussetzung dafür ist, dass dem Rat ein Stab von kompetenten Mitarbeitenden zur Verfügung steht. Beispiele für solche Stellungnahmen in letzter Zeit sind bioethische und ökologische Themen, die Gewaltprävention (im Sinne der Dekade gegen Gewalt des ÖRK), die Bildung (vor allem die religiöse Bildung in den Schulen), Migration und Asyl, aber auch das Thema der Spitzenlöhne in der Wirtschaft. Die Fragen um Beginn und Ende des

Lebens hat sich in den letzten Jahren zugespitzt auf den Themenbereich Sterbehilfe, Palliativpflege und Beihilfe zum Suizid. Schon 2007 erarbeitete der Rat SEK ein Grundlagendokument mit dem Titel „Das Sterben leben – Entscheidungen am Lebensende aus evangelischer Perspektive“. Dies ermöglichte ihm von Anfang an, sich massgeblich in die Vorarbeiten des Bundes für Regelungen in diesem Bereich einzubringen.

Ähnliches gilt für eine Studie des SEK zu den jüngsten Finanz- und Wirtschaftskrisen aus evangelischer Sicht, welche wir nächstens an einer öffentlichen Veranstaltung und im Gesprächskreis Kirche und Wirtschaft zur Diskussion stellen werden.

Der Schweizerische Evangelische Kirchenbund hat die Erfahrung gemacht, dass die Stimme des Evangeliums, das Zur-Sprache-bringen der göttlichen Gerechtigkeit, gehört wird. Er nimmt sich die Freiheit, dies – manchmal auch gegen politischen Widerstand – zu tun.

Reformierte Kirche und politische Partizipation

In der 6. These der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 heisst es: „Der Auftrag der Kirche, in welchem ihre Freiheit gründet, besteht darin, an Christi Statt und also im Dienst seines eigenen Wortes und Werkes durch Predigt und Sakrament die Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk.“¹¹ Die befreiende Gnade Gottes gilt dem einzelnen Menschen. Es ist ein Kennzeichen der reformierten Kirchen, dass sie sich als Gemeinschaft so befreiter Menschen versteht. Diese Freiheit, nicht gefangen zu sein in einem dogmatischen System; die Freiheit, eine reflektierende Kirche zu sein, die sich vor dem Hintergrund einer lebendigen und aktuellen Auslegung des Evangeliums zu politischen Grundfragen äussert und gehört wird, ist ihre grosse Chance und Verpflichtung.

Die heutige politische Kultur in der Schweiz ist das Ergebnis eines langen Prozesses, der mit der ersten Bundesverfassung vor 150 Jahren seinen Anfang nahm. Dieser Prozess ist in Ungarn noch jung. Als Teile der reformierten Kirchenfamilie in der Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen und als Mitglieder der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa sind sich die Reformierten in Ungarn und in der Schweiz sehr nahe. Der Auftrag, am politischen Leben zu partizipieren – wenn auch unter sehr verschiedenen Umständen und mit unterschiedlichen Möglichkeiten – ist uns gemeinsam. Es ist darum von gegenseitigem Interesse, unsere Erfahrungen regelmässig auszutauschen und vor allem auch thematisch intensiv zusammen zu arbeiten. Mit den bilateralen Beziehungen und der GEKE existieren Orte für diesen Austausch und für die gegenseitige Ermutigung. Ich freue mich, wenn dieser Austausch mit der reformierten Kirche Ungarns und der Theologischen Fakultät der Universität Debrecen intensiviert und vertieft werden kann.

¹¹ Die Barmer Theologische Erklärung, These 6 (abrufbar unter <http://www.ref-credo.ch/texte/rb-15> [29.11.2010]).

Ich danke Ihnen sehr herzlich für die grosse Ehre der heutigen Auszeichnung. Ich verstehe diese als Ermutigung für das Wirken des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes und der reformierten Schweizer Kirchen über unser Land hinaus und für die Arbeit der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa, deren geschäftsführender Präsident ich mit grosser Freude auch in Zukunft sein werde. Mir liegt das wachsende Gemeinschaftsbewusstsein der reformatorischen Kirchen sehr am Herzen, weil wir so das Profil des Protestantismus in der Ökumene, in Gesellschaft und Politik stärken und schärfen können.

THOMAS WIPF

Református egyház és politikai szerepvállalás: Egy svájci nézőpont a szabadság reformátori üzenetére nézve*

Már közel 500 éve foglalkoznak itt a DRHE-n emberek a református teológiával. Örvendek, hogy eljöhettek a „magyar Genfbe”, s ha a bejárat melletti büszke bronzablákon Kálvin és Zwingli képeit látom, valóban nem érzem magam távol otthonomtól. Nem mi vagyunk az első svájciak, akik itt megszólalnak: pl. Karl Barth a 30-as évek közepén és a múlt század 40-es éveiben szoros kapcsolatban volt a magyar református egyházzal, és itt, a Református Kollégiumban nagyon is politikai előadásokat tartott.

A Magyarország és Svájc közötti kapcsolatok egy hosszú egyházi-teológiai-politikai hagyományra tekintenek vissza: a szovjetkommunizmus elleni népfelkelés leverése után 1956-ban 12 000 magyar talált Svájcban menedéket és mai napig is él a Svájci Magyar Protestáns Gyülekezetek Szövetsége. Az egyházi kapcsolatok azonban közismerten még messzebbre nyúlnak vissza. A magyar reformátusok hitvallási irata Zürichből származik, Heinrich Bullinger ilyenformán napjainkban is érezteti hatását e tájakon. 1564-es II. Helvét Hitvallása széles körben elterjedt Magyarországon, magyarul 28 alkalommal adták ki. Összehasonlításképp: csak 24 alkalommal jelent meg németül és 7 alkalommal angolul.

Azonban az Európai Evangéliumi Egyházak Közösségének (továbbiakban EEEK) elnökeként nem csak a különleges kétoldalú kapcsolatokat szeretném felemlíteni Magyarországon és Svájc között, hanem az európai távlatra is szeretném irányítani a figyelmet. Tavaly alkalmam volt a 20 évvel ezelőtti soproni határmegnyitás 20. évfordulójára szervezett osztrák–magyar ünnepségen részt venni. Ez a határ menti találkozó ismét emlékezetbe idézte, hogy 1989-ben az emberek szabadságvágya és társadalmi ügyekben való részvételének igénye miként tört magának feltartóztathatatlanul utat. Ma, 20 évvel később – persze más előfeltételekkel, de egy komplex európai egyesülési folyamat közepén vagyunk. A 2006-os budapesti nagygyűlésen világosan megfogalmaztuk céljainkat: az EEEK-n belüli ökumenémodell szellemében, mint az EEEK a protestantizmusnak egy európai hangját szeretnénk megszólaltatni az „egység a megbékélt különbözőségben” vezérmottónk szellemében. Egyházközösségünk alapvető teológiai konszenzusa, melyet a megbékélt különbözőség egysége jellemez, a protestáns hang egészére nézve is jelentőséggel bír.

* Előadás a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen, 2010. november 4-én.

A harmadik Ökumenikus Európai Nagygyűlésen, 3 évvel ezelőtt a romániai Nagyszébenben az Európai Bizottság elnöke, José Manuel Barroso beszédét a „Megbékélt sokszínűség az egyesült Európában” cím alatt tartotta meg. Ebben kifejtette, hogy Európa számít az egyházak hozzájárulására. Amennyiben az egyházak a maguk a különbözőségeiben is az egységet keresik, elérik azt, amit az EU jelszava „a sokszínűségben egyesülve” jelent. Számomra, éppen svájcként az európai evangéliumi egyházak összenövése mindig egy fontos dolog volt.

Az EEEK által a tagegyházak olyan eszközt hívtak életre, amely által az evangéliumi megfontolásokat és álláspontokat a politikai véleményformáló folyamatokban képviselni lehet. Az etikai munkacsoport lehetővé teszi az EEEK számára, hogy professzionálisan és korszerűen nyilatkozzon meg a társadalom és a politika aktuális kérdéseiről, s ezen evangéliumi hozzájárulást az ökumenikus és európai politikai szervezetekben képviselje. A munkacsoport ebben az értelemben nyilatkozott az emberi méltóság érinthetetlenségéről és az emberi jogokról, melyek az egyházak közös ügyei, de ugyanúgy a háborúk jogosságával és az alapélelmiszerekkel kapcsolatos pénzügyi spekulációkról is. A munkacsoport jelenleg az evangéliumi egyházak halálba segítséssel kapcsolatos álláspontját megfogalmazó dokumentumon dolgozik az EEEK tanácsa kérésére. Tavaly az etikai munkacsoport itt, Debrecenben ülésezett az állam és az egyház viszonyának kérdéséről. Dr. Fazakas Sándor rektor ez alkalommal arra emlékeztetett: „20 évvel a vasfüggöny leomlása után a kelet- és közép-európai egyházak még mindig annak a folyamatnak a közepén tartanak, hogy az államhoz és társadalomhoz való viszonyukat újra fogalmazzák.” Az EEEK szándéka, hogy őket ebben segítse.

Egy másik fontos eszköz az EEEK regionális munkacsoportjai. A Délkelet-Európa Munkacsoportban Magyarország evangéliumi egyházai is komolyan részt vesznek. Most készült el egy a Tanácsnak benyújtott, és a 2012-es firenzei nagygyűlés számára előkészített istentisztelettel foglalkozó tanulmány, amely az istentisztelet különböző formáival foglalkozik a sokrétű társadalmi változások és kihívások tükrében.

Az evangéliumi egyházak hozzájárulása azonban még alapvetőbben is leírható: a szabadság reformatori üzenete nélkül egy egyesült Európa el sem lenne képzelhető. Az evangéliumi egyházak *semper reformanda* elve felmutatja, hogy az egyesülési folyamatokat változások kísérik. Ez a reformra való nyitottság, s önmagunknak a szabadság egyházaként való értelmezése, az individualitás és a részvétel elve, valamint a világot igenlő felelősségvállalás hozzájárulnak ahhoz, hogy az európai népek közötti egyetértés előrehaladjon.

Az evangéliumi szabadság és a felelősség felvállalása azok a kulcsszavak, melyek köré három rövid elmélkedésem felépül, melyet a címben megfogalmazott kérdéssel kapcsolatban írtam le. Zwingli isteni és emberi igazságosság című írásából kiindulva a református egyházak nyilvánosság előtt felvállalt felelősségének természetes jellegéről lesz szó a Svájci Evangéliumi Egyházszövetség munkájával illusztrálva azt.

Isteni és emberi igazságosság (Huldrych Zwingli 1523)

„Isteni és emberi igazságosság” című írásában¹, melyet magam a református szociáletika egyik alapforrásának tartok, Zwingli különbséget tesz a kétféle, isteni és emberi igazságosság között. Az isteni igazságosság az ember belsőjére irányul, középpontjában az áll, hogy miként kell Istent és a felebarátot szeretni. ehhez az isteni igazságossághoz közeledni egy nagy feladat, s amint Zwingli leírja, egy állandó harc.² Van azonban egy út, ezt a nehéz vállalkozást mederbe terelni és ez a hit. Mert, írja ő: Senki [...] nem igazságos, hanem egyedül az Isten, s az, akit a kegyelem által, melynek záloga Jézus Krisztus, ő maga megigazít a hit által.”³

Az isteni igazságossággal szemben áll az emberi igazságosság. Ez a külső emberre vonatkozik. Az igazságosság egy olyan emberi mércék alapján felállított katalógus, melynek szabályai „megelőzik a legdurvább igazságtalanságot”.⁴ Ezen szabályok betartása még nem jelenti az isteni igazságosságnak való megfelelést. Lehetővé teszik azonban a békés, és emberi mérce szerint igazságos emberi együttélést.

Zwinglit e két igazságfogalommal kapcsolatban az foglalkoztatja, hogy miként lehet az isteni igazságosságra való törekvést és a külső és egy felsőbbség által meghatározott emberi igazságosságot összhangba hozni. Itt látszik meg az összefüggés, amelyben Zwingli írását megfogalmazta: el kívánta kerülni annak a látszatát, hogy az emberi törvényes rend ellen lázad, amint azt radikális zürichi követői szorgalmazták volt.⁵ Nem két, egymástól elválasztott igazságossági kategóriáról van szó. Sokkal inkább az isteni igazságosság megnyilvánul az emberi tevékenységekben és az igazságosságra törekvésben⁶, amint Bonhoeffer fogalmazta volt: Az utolsók beleavatkoznak az utolsó előtti dolgokba. Az egyház és a nyilvánosság témájára nézve ma ez azt jelenti: a református egyházak azért lépnek fel nyilvánosan, hogy az evangéliumnak hangot adjanak. A látható egyházat éppenséggel az emberi igazságosságban kell gyökereztetni, s nem valahol az Isten és az ember között, viszont feladata az isteni igazságosságról bizonyosságot tennie.

Zwingli azt írja, hogy bizonyos szociális szolgálatok, pl. a szegényekről való gondoskodás, s a kevésbé előnyös helyzetben levők mellett való kiállás az emberi igazságosság felől nézve nem lennének kötelezőek, de az isteni igazságosság szemszögéből éppen ezek a kötelezőek: „... a hívőnek nem elégséges csak az

1 Huldrych Zwingli: Göttliche und menschliche Gerechtigkeit (1523), in: uő.: Schriften I, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 1995, 161–182; 209–213.

2 Zwingli: id. mű 166

3 Uo. 172.

4 Uo.

5 Uo. 175.

6 V.ö. Mt 5, 17–19. „Ne gondoljátok, hogy azért jöttem, hogy érvénytelenné tegyem a törvényt vagy a próféták tanítását. Nem azért jöttem, hogy érvénytelenné tegyem, hanem hogy betöltssem azokat. Mert bizony mondom néktek, hogy amíg az ég és a föld el nem múlik, egy ióta vagy egy vessző semvész el a törvényből, míg minden be nem teljesedik. Tehát ha valaki a legkisebb parancsolatok közül akár csak egyet is eltöröl, és úgy tanítja az embereket, az a legkisebb lesz a mennyek országában; ha pedig valaki ezeket megtartja és tanítja, nagy lesz az a mennyek országában.”

7 Uo. 186.

emberi igazságosságot betartani, melynek tökéletlenségeit belátja, hanem mind jobban és jobban hajtja őt az isteni igazságosság keresése.⁸ A felsőbbtség – ma azt mondanánk, az állam – Zwingli szerint a nyilvános rend alakításában arra kell, törekedjen, ami az isteni igazságosság mércéje szerint jó. Mert a lelkiismereti kérdésekben és az Isten Igéjének hirdetésében a felsőbbtség a maga emberi igazságosságából kiindulva nem tud elégségeset hozzáadni.⁹ Ezekből a kijelentésekből világossá válik, hogy az ember földi korlátai dacára arra hivatott, hogy az isteni igazságosságnak tetteivel kifejezést adjon. Jóllehet mára az államelmélet etikai alapvetése különböző humanista és jogi elemekkel bővült, az egyházi hang nyilvános ereje mégis megmutatkozik: képes az evangélium etikai horizontján egy másik igazságosságra rámutatni.

A református egyház önértelmezése a nyilvánosságban

Ez a reformátori feladat befolyásolja a református egyházak nyilvános működésének önértelmezését.

Eszerint minden keresztyén feladata Jézus Krisztus követeként és tanújaként élni. Az egyházvezetés – ez minden református számára világos – nem autoritatív tanítói hivatal, amely felülről meghatározhatja, mit kell hinni és hogyan kell az életet alakítani. Minden egyházi véleményt meg kell előzniük a zsinati szervezetű párbeszédeknek. A mai nyilvánosságban, melyben a rövid, markáns állásfoglalások könnyebben megtalálják útjukat a médiába, mint a hosszú viták, ez az önmeghatározás egy kihívást jelent. Ez a kihívás a mi egyházvoltunk velejárója.

Az egyházak nyilvános feladatvállalásának alapja az evangélium. Ez nem jelenti az egyházi látásmód beszűkülését a bibliai témákra, hanem sokkal inkább a szabadságot, az élet minden területén hangot adni az evangéliumnak. Ez az alap nem jelenti a régi struktúrákba való belekeményedést: a református egyház a változás felé nyitott. Az értékek és a hozzáállás változó, s az egyház ezekre a változásokra figyel, amikor az aktuális témákkal kapcsolatosan megszólal. A kihívás abban van, a megváltozott elvárásokat az evangélium központi üzenetével összhangba hozni, s a megváltozott életvalóságra alkalmazni azokat.

Közben figyelni kell arra, hogy az egyház intézményként sem az etikai monopólium birtokosa, egy plurális és szekuláris világban a hangok és vélemények sokszínűsége van jelen, melyek etikai és morális igénnyel lépnek fel. Ez azonban nem azt jelenti, hogy az egyház hangja nem hallatszik. A korábban már említett etikai munkacsoport ülésén itt, Debrecenben, pl. Heinrich Bedford-Strohm azokra a sürgető társadalmi kérdésekre hívta fel a figyelmet, melyekre az emberek az egyházaknál keresnek választ. „Amikor a jelenlegi gazdasági világválságban az igazságosságról van szó, a biotechnológia kihívásairól, vagy a béke megteremtéséről a világ sok konfliktushelyzetében, az emberek az egyházaktól útmutatást várnak.” Pontosan

8 Uo. 186

9 Uo. 193, v.ö. 158. is.

ezt tapasztaltuk meg mi is a Svájci Evangéliumi Egyházak Szövetségében (SEK). A társadalmi nyilvánosság igénye (nem feltétlenül az egyházi nyilvánosságé) arra nézve, hogy a sürgető politikai és társadalmi kérdésekben a református hangot hallva érzékelhetően megemelkedett. Pontosan a szekuláris állam az, amely rá van utalva olyan intézményekre, mint az egyházak és azok tagjai, akik hitbeli meggyőződésükből kifolyólag a társadalmi és politikai vitákban részt vesznek és így evangéliumi értelemben felelősséget vállalnak a világért.

Példák a SEK munkájából

Milyen következtetéseket vont le a SEK az elmúlt évek ezen jelenségeiből? Néhány példával szeretném ezt megvilágítani.

A svájci demokráciát jellemzi, hogy a népakarat, mint megdönthetetlen szuverén, a politikát a lehető legközvetlenebb módon befolyásolja. Ez a politikai kultúra és a református hagyomány zsinati elve egymást kölcsönösen befolyásolták. Különösen két politikai intézmény mutatja ezt: a népi kezdeményezés és a vélemények bekérése (Vernehmlassung). A direkt demokrácia e két eszközét használja a SEK rendszeresen, hogy hangját hallassa.

A népi kezdeményezés a svájci demokrácia legismertebb eleme. Minden polgárnak jogában áll népi kezdeményezéssel alkotmánymódosítást javasolni, mely más választópolgárok megfelelő támogatása esetén, jogi ellenőrzés és a szövetségi parlament határozata után a szuverén elé kerül határozathozatalra. Ezen felül rendszeresen vannak bizonyos tárgyban népszavazások. Abban az esetben, amikor az együttélés alapkérdéseiről és etikai vonzatairól van szó, az egyházszövetség alapvető érvelési rendeket és állásfoglalásokat dolgoz ki és a médiában is részt vesz a véleményképzésben. Nyilvános megszólalás alkalmi voltak az utóbbi időben: a vasárnapi munkaszünet védelme, a szociális törvénykezés, a menekült- és migrációs politika, vagy az EU-val való kétoldalú megállapodások, különösen is a személyek szabad mozgására vonatkozó megállapodás.

A „minaretek építése elleni” népi kezdeményezéssel kapcsolatosan, mely az elmúlt évben nemzetközi visszhangot váltott ki, jól megfigyelhető a SEK részvétele a véleményalkotási folyamatban. A kezdeményezés alkotmánybíróshoz való betérjesztése után a SEK vezetősége számára azonnal nyilvánvaló volt, hogy a minaretek építésének a szövetségi alkotmányban való megtiltása egy teljesen hamis eszköz lenne egy multivallásossá váló társadalom problémájának kezelésére. Nagyon korán egy olyan érvkatalógust dolgoztunk ki, amely az ellenzők és a támogatók érveit is felsorakoztatta. Megalapozott, a kezdeményezést elutasító magatartását az egyház a médián keresztül nyilvánosságra is hozta. Egyidejűleg megjelent a Svájci Vallások Tanácsának nyilatkozata is, melyet arabul is közöltek. Amennyiben a véleményformálást szolgáló, alaposan előkészített tartalmakról van szó, az egyházaknak sok módja van hangjukat hallatni. Ha az egyházak szempontjából a végeredmény korántsem a kívánatos volt, de elkötelezett kiállásuk egy határozott jelzés volt: a svájci református egyházak a muzulmán polgártársak kiközösítése és diszkriminálása ellen foglalnak állást, és a békés együttélés mellett

teszik le voksukat. Kiállásunk eme hatása – s most alig egy évvel a népszavazás után ebben biztos vagyok – mélyen beleivódott a nyilvános tudatba, s nem csupán Svájcban, de külföldön is. Az egyházak világos állásfoglalását a politikai döntéshozók különösképpen a Közel-Keleten határozottan értékelték.

Az egyház nem minden állásfoglalásának kell, mediálisan ilyen hatásosnak lenni, sok állásfoglalás a háttérben hat. Ez a véleménybekérés folyamatára különösen is igaz, mely a szövetségi alkotmányban rögzített. Eszerint a fontos törvény- és szabályzatváltoztatások előtt a kormány a kantonoknak, a politikai pártoknak és az érdekelt köröknek megküldi szövegszerű javaslatait, még mielőtt a tervezet a parlament elé kerül. A SEK-et is gyakran felkéri véleménynyilvánításra, s válaszaira odafigyelnek. Előfeltétele ennek, hogy a tanácsnak kompetens munkatársakból álló stáb álljon rendelkezésére. Például ilyen állásfoglalás történt a közelmúltban bioetikai és ökológiai témákban, az erőszak megelőzése kérdésében (az Egyházak Ökumenikus Tanácsa javaslatára), a képzés tekintetében (különösen is a valóságos képzésre nézve), a migráció és a menedékjog kérdésében, de a gazdasági csúcsberek tekintetében is. Az élet kezdetével és végével kapcsolatos kérdések, az utolsó években a halálba segítség, a palliatív gondozás és az öngyilkossághoz való hozzásegítés kérdésében csúcsosodtak ki. Már 2007-ben a SEK kidolgozott egy alapidokumentumot, melynek címe „A halált megélni – Döntések az élet végén az evangéliumi perspektívából”. Ez lehetővé tette, hogy már a kezdetektől meghatározó módon részt vegyünk az állam törekvéseiben ezeknek a kérdéseknek a szabályozása tekintetében.

Hasonló a helyzet a SEK tanulmányával, mely a legújabb gazdasági és pénzügyi válsággal foglalkozik s a válságot evangéliumi szempontból szemléli. Ezt a tanulmányt a következőkben egy nyilvános rendezvényen és a gazdaság és egyház munkacsoportban is vitára bocsátjuk.

A SEK azt tapasztalta, hogy az evangélium hangjának hallatása, az isteni igazságosságnak való hangot adás meghallatik. Veszi magának a fáradságot, ezt – néha politikai ellenállás ellenében is hangoztatni.

A református egyház és a politikai részvétel

Az 1934-es Barmeni Hitvalló Nyilatkozat 6. tételében ezt olvassuk:

„Az egyháznak az a feladata, és szabadsága is ebben gyökerezik, hogy Krisztus helyett, az ő tetteinek és beszédének szolgálatában állva hirdesse minden népnek a prédikáció és a szentségek által az Isten szabad kegyelméről szóló üzenetet.”¹⁰

Istennek ez a megszabadító kegyelme az egyes emberekre vonatkozik. A református egyházak jellegzetessége, hogy önmagukat ilyen megváltott emberek közösségeként értelmezik. Ez a szabadság azt jelenti, nem foglyai lenni egy dogmatikai rendszernek, egy reflektáló egyház lenni, mely az evangélium élő és aktuális hirdetésének alapján politikai alapkérdésekről nyilatkozik és meghallgatásra talál, ez nagy lehetősége és kötelezettsége is egyben.

¹⁰ Die Barmer Theologische Erklärung, These 6 (<http://www.ref-credo.ch/texte/rb-15> [2010.11.29.]).

A mai svájci politikai kultúra egy hosszú folyamat eredménye, mely a 150 évvel ezelőtti első szövetségi alkotmánnyal kezdődött el. Ez a folyamat Magyarországon még fiatal. A református egyházak világközössége családjának tagjaiként és az EEEK tagjaiként a magyar és svájci reformátusok egymáshoz nagyon közel vannak. A feladat, a politikai életben részt venni, közös, ha különböző körülmények és lehetőségek között is tesszük ezt. Éppen ezért közös érdekünk tapasztalataink rendszeres kicserélése, s az intenzív tematikus összedolgozás is. A kétoldalú kapcsolatokkal és az EEEK-ka léteznek a kölcsönös találkozás és bátorítás helyei. Örömmel veszem, ha ez a kapcsolat a Magyarországi Református Egyházzal és a DRHE-vel intenzívebbé és elmélyültebbé tehető.

Szívből köszönöm Önöknek a mai kitüntetés nagy tisztességét. Úgy veszem, hogy ez a SEK és református svájci egyházak munkájának a bátorítása is, mely kihat az országukon túlra is, de egyben az EEEK munkájának megerősítése is, melynek ügyvezető elnöki tisztét a továbbiakban is nagy örömmel ellátom. Fontosnak tartom a református egyházak közösségtudatának erősödését, mert ezzel a protestantizmus profilját erősítjük meg az ökumenében, a társadalomban és a politikában is.

(ford. Ferencz Árpád)

WALTER WOLF

Sind geschichtliche Ereignisse ein Zeichen göttlicher Offenbarung?

Arthur Rich und Ervin Vályi Nagy über geschichtstheologische Deutungsmuster¹

Sehr geehrter Herr Rektor, meine Damen und Herren,
liebe Schwestern und Brüder

Mit Schreiben vom 18. Mai 2010 haben Sie, Herr Professor Fazakas, mich eingeladen, an der Reformierten Theologischen Universität Debrecen einen „Erinnerungsvortrag“ zu halten im Rahmen des Symposiums „20 Jahre nach der Wende“. Diesem ehrenvollen Auftrag einer traditionsreichen protestantischen Akademie komme ich gerne nach – mit Betonung auf „Erinnerung“ an eine Kirche in kommunistischer Zeit.

In Ihrer Einladung, Herr Rektor,² wird meine „kritische Solidarität“ für die protestantischen Kirchen in Ungarn und in Siebenbürgen“ erwähnt, die ich seit 1971 als Redaktor des Schweizerischen Evangelischen Pressedienstes geübt habe. Auch wird auf meine kürzlich erschienene Monographie über den reformierten Theologen und Ethiker Arthur Rich (1910–1992) verwiesen.³ In den folgenden Ausführungen konzentriere ich mich auf diese beiden Themen. Ich versuche, Bezüge zwischen zwei reformierten Theologen in Ungarn und der Schweiz herzustellen.

Ich beginne bei Arthur Rich: Mit dem Werk dieses Dogmatikers und Ethikers habe ich mich früh schon beschäftigt, nämlich seitdem ich ihm von 1948 bis 1951 als inspirierendem Lehrer im Schaffhauser Gymnasium begegnet bin. Dass ich mich später dafür entschied, eine Monographie über ihn zu schreiben, daran ist – ohne es zu ahnen – Thomas Wipf, Ratspräsident des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbunds, „mitschuldig“. Er hat mich indirekt zu dieser Tat ermuntert durch ein Gespräch, das er vor fünf Jahren mit einer Zürcher Tageszeitung führte. Wipf sprach über den christlichen Glauben als Quelle ethischen Handelns und fügte bei, auf diesem Feld sei er „ein Schüler des grossen Sozialethikers Arthur Rich“.⁴ Ähnliches wiederholte sich kurz darnach, als Silvia Pfeiffer, Vizepräsidentin desselben Kirchenbunds und Präsidentin unserer Schaffhauser Kirche, öffentlich

1 Referat an der Reformierten Theologischen Universität Debrecen, 4. Nov. 2010.

2 SÁNDOR FAZAKAS: Debrecen, an Walter Wolf, Schaffhausen, 18.5.2010.

3 WOLF: Für eine sozial verantwortbare Marktwirtschaft, fortan zitiert als: WOLF, Rich.

4 Tages-Anzeiger, 24. 1.2005, 7.

erklärte, ihr seien als sozialdemokratische Parlamentarierin manche Erfahrungen zugute gekommen, die sie als frühere „Assistentin beim Sozialethiker Arthur Rich“ hatte sammeln können.⁵

Bereits im Jahre 1947 nahm Arthur Rich zur Frage, welche Haltung der Christ zum Sowjetkommunismus einnehmen solle, eine Standortbestimmung vor. In der Religiös-sozialen Vereinigung der Schweiz, welcher Rich als führendes Mitglied angehörte, waren heftige Flügelkämpfe über diese Frage ausgebrochen. Ein extrem linker Flügel deutete den „sozialistischen Verwirklichungsversuch“ in Russland als „Aufbruch zum Reich Gottes hin“. Aus geschichtstheologischer beziehungsweise geschichtsphilosophischer Sicht⁶ wurde hier der revolutionäre Wandel in der Sowjetunion zu einem Glaubensartikel gemacht. Dem widersprach Rich. Er zog eine Parallele zum Irrtum eines bekannten deutschen religiös-sozialen Theologen,⁷ der während Hitlers Herrschaft gemeint hatte, im Nationalsozialismus den „Tritt Gottes in der Geschichte“ zu erkennen. Wünsch hatte, wie 14 Jahre später der linke Flügel der Religiös-Sozialen in der Schweiz, ein Ereignis der profanen Weltgeschichte als Gottes Heilsgeschehen gedeutet. Rich hingegen war es klar, dass der Glaube an das Reich Gottes nicht mit einer solchen Geschichtstheologie, die sich überdies in den Dienst einer politischen Ideologie stellte, gleichgesetzt werden könne. „Der lebendige Gott, der in Kreuz und Auferstehung und nicht in Gewaltdiktaturen durch die Geschichte schreitet, [...] lässt sich auf keinen Fall versöhnen mit einer religiös verbrämten Geschichtsmetaphysik.“⁸ Die Kontroverse, an der sich neben Rich auch andere Theologen beteiligten, führte schliesslich zur Spaltung der Religiös-sozialen Vereinigung in der Schweiz.

Und nun zum andern Schwerpunkt: Ungarn während der Zeit des Kommunismus: Auf Ungarn hat mich 1972 der Theologiestudent Andreas Hess aufmerksam gemacht, als er mich zusammen mit einem Kommilitonen in der Redaktion des Evangelischen Pressedienstes aufsuchte. Hess berichtete über das Leben der Reformierten Kirche in Ungarn, so, wie er es im Rahmen des von ihm geleiteten theologischen Bücherdienstes der Universität Basel kennen gelernt hatte. Auf Ungarn war ich allerdings schon während des Aufstands von 1956 aufmerksam geworden. In einem Zeitungsartikel hatte ich damals die Untätigkeit der Westmächte gegenüber den ungarischen Freiheitskämpfern beklagt.⁹ Und im Mai 1972, wenige Wochen nachdem mir Andreas Hess über das kirchliche Leben in Ungarn berichtet hatte, lernte ich an einer Konfessionskundlichen Tagung in Balatonfüred Geza Tisler, Pfarrer in Copak, kennen. Mit ihm und seiner Familie fühlen sich meine Frau und ich all die Jahre hindurch persönlich verbunden. Auf diese erste Bekanntschaft folgten bald weitere Begegnungen in Ungarn und in Siebenbürgen.

5 Schaffhauser Nachrichten, 20.2.2006, „Wer Neues machen will, muss Altes abgeben“ (Silvia Pfeiffer).

6 Ich verwende „Geschichtstheologie“, „Geschichtsphilosophie“, „Geschichtsmetaphysik“ als synonyme Begriffe.

7 Es handelt sich um Georg Wünsch, Verfasser einer „Evangelischen Wirtschaftsethik“ (1927), der nach Hitlers Machtergreifung im Jahre 1933 meinte, im Nationalsozialismus ein Mosaik der Reich-Gottes-Geschichte zu erkennen; vgl. WALTHER: *Theologie und Gesellschaft*, 63. 66f.

8 Vgl. WOLF: *Rich*, 40–42.

9 *Evangelische Woche*, 21.12.1956, „Weinet über euch und eure Kinder!“

Theologie der dienenden oder der zudienenden Kirche?

Ich versuche, anhand eines einzelnen Punktes einen Bezug zwischen Ungarn und der Schweiz herzustellen. Es geht um die Frage, wie sich der Christ zum Siegeszug des Kommunismus in Osteuropa einstellen solle. Die Parallelen sind frappant: Ein ähnliches Argumentationsmuster, wie dies 1947 beim linken Flügel des schweizerischen Religiösen Sozialismus in Erscheinung trat, lässt sich in Ungarn vor und nach dem Aufstand von 1956 bei der reformierten Kirchenleitung feststellen. Auch sie huldigte – in schwieriger Zeit! – einer konformistischen Geschichtstheologie. Nach 1956 geschah dies im Rahmen einer von der Kirchenführung entwickelten Theologie der „dienenden Kirche“¹⁰ (oder besser gesagt: der „zudienenden Kirche“). Ihre geschichtstheologische Prämisse: „Gott lässt sich geschichtlich identifizieren.“ Mit Gott, der in Vergangenheit und Gegenwart Neues bewirkt, war die fortschreitende Geschichte in ihrer dialektischen Gesetzmässigkeit gemeint. Das entsprach in etwa dem marxistischen Geschichtsbegriff. So wenigstens umschrieb in Ungarn ein opponierender reformierter Theologe¹¹ das geschichtstheologische Deutungsmuster der Kirchenleitung. Kritisch fasste er dieses Deutungsmuster in dem Satz zusammen: „Gottes Heilsentscheidung gilt fraglos als identisch mit dem geschichtlichen Sosein – im Klartext: mit der gegenwärtigen Phase des Aufbaus des Sozialismus.“ Von dieser fragwürdigen These liess sich in den 1980er Jahren ein reformierter Bischof leiten, als er den Weg der ungarischen Kirche so umriss: „Heute geht sie, der inneren Gesetzmässigkeit des Evangeliums gehorchend, aus der bürgerlichen und kapitalistischen Gesellschaft in die sozialistische über.“¹² Hier ist das Evangelium aufgesogen in Weltlichkeit.¹³

Wie Arthur Rich in der Schweiz, so haben in Ungarn reformierte Theologen und Laien dieser Geschichtsmetaphysik widersprochen. Stellvertretend für die couragierten Frauen und Männer nenne ich hier nur *eine*¹⁴ Person: den vorhin erwähnten oppositionellen Theologen Ervin Vályi Nagy (1924–1993), Gemeindepfarrer, Forschungsprofessor und schliesslich Professor für Systematische Theologie an der Reformierten Theologischen Akademie in Budapest. Ich stütze mich dabei auf eine Sammlung von Aufsätzen, welche die Tochter, Agnes Vályi Nagy, unter dem Titel „Geschichtserfahrung und die Suche nach Gott“¹⁵ herausgegeben hat. Nach

10 Ich beschränke mich auf einen Aspekt der „dienenden Kirche“: ihr geschichtstheologisches Deutungsmuster.

11 VÁLYI-NAGY: Gott oder Geschichte? (1955) 25f.; – Was der Verfasser 1955 über die Kirchenleitung schrieb, gilt auch für die Zeit nach 1956; denn ähnliche Aussagen gab es in den Jahren 1963–1993; vgl. VÁLYI-NAGY: Geschichtserfahrung, 15. (1993), 37. (1963), 84. (1969), 120. (1990), 141. (1989).

12 KOCIS: Theologisches Denken in unserer Kirche, zitiert nach: BALOG–SAUTER: Mitarbeiter des Zeitgeistes?, 187. – Vgl. auch die von István Bogárdi-Szabó zitierte und kommentierte ungarisch-reformierte Gottesdienstordnung von 1985. Diese stelle die Teilnahme am Aufbau des Sozialismus in einen kausalen Zusammenhang mit der Herrlichkeit des Reiches Gottes; BOGÁRDI-SZABÓ: Ja und Nein zur Geschichte, 191.

13 Vgl. VÁLYI-NAGY: Geschichtserfahrung, 76.

14 Immerhin sei auch an István Török (1904–1996) erinnert, den (zwanigs-)pensionierten Professor für Ethik und Dogmatik an der Reformierten Theologischen Akademie in Debrecen. „Török gehörte zu den wenigen, die eine theologische Auseinandersetzung mit den grundsätzlichen Problemen einer Kirche im Sozialismus und einer sozialismusfreundlichen Theologie gesucht haben.“ BALOG–SAUTER: Mitarbeiter des Zeitgeistes?, 201.

15 Vgl. Anm. 11. – Im Gegensatz zu Arthur Rich, den ich persönlich gekannt habe, ist mir Ervin Vályi Nagy nur von seinen Aufsätzen her bekannt. Allerdings hat mich in den 1970er Jahren der Schweizer Ökumeniker Lukas Vischer auf die Bedeutung von Vályi Nagy aufmerksam gemacht.

Auffassung ihres Vaters wurde in der offiziellen Kirche „eine höchst fragwürdige menschlich-historische Entscheidung [...] als Gottes unbedingte Entscheidung verkündet“.¹⁶ Dem widersprach Vályi Nagy. Es sei „keine Geschichte mit dem Willen Gottes gleichzusetzen“.¹⁷ „Der Logos [Gottes] wohnt in Christus und nicht im Prozess der Geschichte.“¹⁸ Auch sei es unverständlich, wie man es zwanzig Jahre „nach der Irrlehre und dem Irrweg“ der nationalsozialistischen Deutschen Christen erneut wagen könne, die Geschichte theologisch zu deuten.¹⁹ Die Sendung der Kirche Christi bestehe nicht darin, von so genannten historischen Notwendigkeiten zu reden.²⁰ Im Gegenteil: Zum paulinischen Verständnis des Staates gehöre die Erkenntnis seiner Vorläufigkeit.²¹ Das relativiere den Gang der Geschichte. Fazit: Man hüte sich vor einer „affirmativen Theologie“, welche die gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse [...] zu legitimieren verspricht.“²² Anders gesagt: Man hüte sich vor einer Theologie der „dienenden Kirche“, welche den kommunistischen Kräfteverhältnissen zudient und den Unterschied zwischen „église servante“ und „église servile“ verwischt.

Geschichte als Offenbarungsquelle?

Hier spitzt sich die Problematik auf die Frage zu, die ich als Titel über mein Referat gesetzt habe: „Sind geschichtliche Ereignisse ein Zeichen göttlicher Offenbarung?“ Die Antwort heisst bei Arthur Rich und Ervin Vályi Nagy übereinstimmend: „Nein!“ Vályi Nagy begründete sein Nein unter anderem mit dem Hinweis auf die erste These der Barmer theologischen Erklärung von 1934.²³ Dieser Bekenntnistext aus dem deutschen Kirchenkampf hatte Gegenposition zu den Deutschen Christen bezogen, die mit ihrer Geschichtstheologie und ihrem politischen Opportunismus der Staatsmacht Hitlers zudienten. Das Barmer Bekenntnis hält fest: „Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes. [...] Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung ausser und neben diesem einen Wort Gottes auch noch andere [ich füge bei: geschichtliche] Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen.“²⁴ Diese theologische Aussage ist auch heute – „20 Jahre nach der Wende“ (wie der Titel dieses Symposiums lautet) – für Menschen, die Christus nachfolgen wollen, von Bedeutung.

16 VÁLYI-NAGY: *Geschichtserfahrung*, 26

17 Ebd., 79.

18 Ebd., 15.

19 Ebd., 15, 28.

20 Ebd., 32.

21 Ebd., 34.

22 Vgl. Ebd., 120. – Kommentare zu Ervin Vályi-Nagys Ablehnung des geschichtstheologischen Deutungsmusters bieten an: OTT: *Gedanken zu Ervin Vályi Nagys Predigtweise*, 171–173; BALOG: *Probleme der Geschichtsauffassung in der Reformierten Kirche Ungarns nach 1945*, 198; RITSCHL: *Gott als Kritiker der Geschichte*, 207–209.

23 VÁLYI-NAGY: *Geschichtserfahrung*, 29.

24 Zitiert nach: HOFER: *Der Nationalsozialismus*, 142.

In *einem* Punkt allerdings unterscheidet sich Vályi Nagy von Rich: nämlich im Umfeld, in dem die beiden Theologen tätig waren. Der Unterschied besteht darin, dass Vályi Nagy wegen seiner „wuchtigen Schläge [...] gegen die Vergöttlichung der Geschichte“ in Ungarn zu leiden hatte, während Rich im Westen „weitgehend ungeschoren reden und schreiben“ konnte.²⁵ Richs Analyse kam dem antikomunistischen Mainstream des Westens entgegen, obwohl Rich sich weigerte, in diesem Strom einfach mitzuschwimmen, weil er mit seinem christlichen Ethos nicht Spiegel der Gesellschaft, sondern Salz der Erde sein wollte. Vályi Nagys Argumentation hingegen nötigte ihn als ungarischen Theologen zu einer Askese in seiner Heimat. Er konnte sich, wenn ich mich nicht irre, nur am Rande der Gesellschaft und der offiziellen Kirche bewegen.²⁶ Aber auch für die Kirchenleitung war die Situation im kommunistischen Staat schwierig, wie ich bereits einleitend kurz erwähnt habe. Ich versuche dieser Tatsache Rechnung zu tragen, indem ich zwar ein fragwürdiges Geschichtsverständnis problematisiere, aber niemanden verurteile. Freilich, auch das Folgende soll nicht verschwiegen werden: Unter dem zentralistischen Kirchenregiment, das laut István Török in „merkwürdigem Widerspruch“ zu einer echt „dienenden Kirche“ stand,²⁷ hatten Christen in Ungarn schwer zu leiden.

Kritische Distanz und kritische Akzeptanz

Meine vorhin gemachte Bemerkung, dass Richs Analyse dem antikomunistischen Mainstream des Westens entgegengekommen sei, bedarf einer Präzisierung: Trotz seiner prinzipiellen Übereinstimmung mit den politischen und wirtschaftlichen Verhältnissen im Westen hat Arthur Rich auf Systemkritik im eigenen Land nicht verzichtet. Er verstand sich als freies Gegenüber zum demokratischen Staat und zur liberalen Marktwirtschaft und setzte sich für eine bessere Anordnung und eine bessere Ausgestaltung dieses Staates und dieser Wirtschaft ein. In Bezug auf die Ökonomie wies er zum Beispiel darauf hin, dass in der industriellen Arbeitswelt der Schweiz „eine doppelte Ungleichheit herrsche: Zum einen sei die Arbeiterschaft vom Eigentum und dessen Ertrag ausgeschlossen, zum anderen habe sie im Unternehmen nichts zu bestimmen, müsse sich vielmehr bestimmen lassen. Aus dieser Analyse folgte für Rich allerdings nicht die Forderung, mit diesem System müsse man brechen, wohl aber der Ruf, die Stellung des [...] Arbeitnehmers solle in den bestehenden Produktionsverhältnissen verbessert werden“, zum Beispiel durch Arbeiter-Mitbestimmung in Betrieb und Unternehmen.²⁸ In dieser differenzierten Haltung stimmte Rich mit Vályi Nagy überein. Beide suchten nach einem gangbaren Mittelweg zwischen „[sturer] Ablehnung“ und „gewissenlosem

25 VÁLYI-NAGY: *Geschichtserfahrung*, 207.

26 Vgl. Ebd., 125.

27 TÖRÖK: *Die Theologie des Dienstes und der schmale Weg*, 1980, zitiert nach: BALOG – SAUTER: *Mitarbeiter des Zeitgeistes?*, 221.

28 SEIFERT: *Arthur Richs Einsatz für ein sozialetisches Gewissen der Kirchen*, 222. Vgl. auch WOLF: *Rich*, 67–75, 95–105.

Einverständnis mit dem Bestehenden“, zwischen „radikaler Infragestellung“ und „konformistischer Rechtfertigung“.²⁹ Rich hatte zu diesem Zweck die alternativen Kriterien „kritische Distanz“ und „kritische Akzeptanz“³⁰ entfaltet.³¹ „Distanz“ und „Akzeptanz“ kommen unter anderem dort zum Tragen, wo „kritische Solidarität“ geübt wird.

Auch in Bezug auf die Marktwirtschaft hat Rich einen Mittelweg zwischen unbedingtem Ja und absolutem Nein beschritten. So unterschied er zwischen einer kapitalistisch-geldgierigen und einer sozial und ökologisch verantwortbaren Marktwirtschaft. Die kapitalistische Variante lehnte er ab, hingegen erarbeitete er Maximen (Leitlinien) für eine sozial, ökologisch und human verfasste Marktwirtschaft.³² Richs wirtschaftsethisches Konzept hat einen personalen und einen strukturellen Aspekt: personal die individuelle Verantwortung eines jeden Menschen für gerechtes soziales Handeln, strukturell die institutionellen Vorgaben für richtige ökonomische Anreize und konstruktive staatliche Rahmenbedingungen. Wir brauchen einerseits einen starken, leistungsfähigen, aber demokratisch gebändigten Staat, der seine Ordnungsfunktion wahrnimmt, und andererseits eine starke, leistungsfähige, aber sozial gebändigte Wirtschaft, die in der Lage ist, zum Wohl der Menschen die nötigen Mittel und Güter zur Verfügung zu stellen.³³ Wie dies konkret geschehen soll – darum muss auch heute stets aufs Neue gerungen werden. Hier ist – in „kritischer Solidarität“ – der Beitrag der Kirche, der Beitrag von Christinnen und Christen gefragt: in Ungarn wie in der Schweiz.

Literatur

- „Weinet über euch und eure Kinder!“ in: Evangelische Woche, 21.12.1956,
- „Wer Neues machen will, muss Altes abgeben“ (Silvia Pfeiffer) in: Schaffhauser Nachrichten, 20.2.2006, [<http://www2.shn.ch/index.php?page=archivdetail&rub=news&detail=168744>]
- BALOG, ZOLTÁN – SAUTER, GERHARD: *Mitarbeiter des Zeitgeistes?*, Frankfurt a.M., Lang, 1997.
- BALOG, ZOLTÁN: Probleme der Geschichtsauffassung in der Reformierten Kirche Ungarns nach 1945, in: Vályi-Nagy, Á. (Hg.): *Geschichtserfahrung und die Suche nach Gott*, Stuttgart, Kohlhammer, 2000, 198–206.
- BOGÁRDI-SZABÓ, ISTVÁN: Ja und Nein zur Geschichte, in: Vályi-Nagy, Á. (Hg.): *Geschichtserfahrung und die Suche nach Gott*, Stuttgart, Kohlhammer, 2000, 189–197.
- ERVIN VÁLYI NAGY: Gott oder Geschichte?, in: Vályi-Nagy, Á. (Hg.), *Geschichtserfahrung und die Suche nach Gott*, Stuttgart, Kohlhammer, 2000, 25–35.
- HOFER, WALTHER (Hg.): *Der Nationalsozialismus. Dokumente 1933–1945*, Frankfurt a.M., Fischer, 1957.

²⁹ VÁLYI-NAGY: *Geschichtserfahrung*, 76, 74.

³⁰ Den Begriff „kritische Akzeptanz“ habe ich formuliert. Rich spricht von „relativer Rezeption“, meint aber das Selbe; vgl. RICH: *Wirtschaftsethik*, Bd. I, 181–184.

³¹ WOLF: Rich, 136f.

³² Vgl. RICH: *Wirtschaftsethik*, Bd. II, 338–344.

³³ WOLF: Rich, 77–84, 155–159. – „Sozial“ und „demokratisch“, nicht aber „sozialistisch“ im leninistischen Sinn.

- KOC SIS, ELEMÉR: Theologisches Denken in unserer Kirche, [Teológiai gondolkodás egyházunkban], in: Bartha, T. (Hg.): *Studia Acta Ecclesiastica* 5, Budapest 1983, 563–599.
- OTT, HEINRICH: Gedanken zu Ervin Vályi-Nagys Predigtweise, in: Vályi-Nagy, Á. (Hg.): *Geschichtserfahrung und die Suche nach Gott*, Stuttgart, Kohlhammer, 2000, 169–175.
- RICH, ARTHUR: *Wirtschaftsethik*, Bd. I, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1984.
- RICH, ARTHUR: *Wirtschaftsethik*, Bd. II, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1990.
- RITSCHL, DIETRICH: Gott als Kritiker der Geschichte, in: Vályi-Nagy, Á. (Hg.): *Geschichtserfahrung und die Suche nach Gott*, Stuttgart, Kohlhammer, 2000, 207–214.
- SEIFERT, KURT: *Arthur Richs Einsatz für ein sozialetisches Gewissen der Kirchen*, in: *Neue Wege*, Zürich 7/8 2010, 221–223.
- TÖRÖK, ISTVÁN: A szolgálat teológiája és a keskeny út (1980) [Die Theologie des Dienstes und der schmale Weg, 1980], in: Ders.: *Határkérdések szolgálatunkban, 1972–1989* [*Grenzfragen in unserem Dienst 1972–1989*], Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1990, 98–106.
- WALTHER, CHRISTIAN: *Theologie und Gesellschaft*. Ortsbestimmung der evangelischen Sozialethik, Zürich, Zwingli Verlag 1967.
- WOLF, WALTER: *Für eine sozial verantwortbare Marktwirtschaft*. Der Wirtschaftsethiker Arthur Rich, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2009.

WALTER WOLF

Az isteni kijelentés jelei a történelmi események?

Artur Rich és Vályi Nagy Ervin a történetteológiai értelmezési modellekről¹

Igen tisztelt Rektor Úr, kedves Testvéreim!

A 2010. május 18-án kelt levelében igen tisztelt Fazakas professzor úr arra kért, hogy a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen egy „emlékező előadást” tartsak a „20 évvel a rendszerváltás után” témájú szimpóziumon. Egy nagy hagyományú protestáns akadémia ilyen kérésének szívesen tesztek eleget – emlékezve egy a kommunizmus időszakában élő egyházra.

Rektor úr meghívólevelében² „a magyar és az erdélyi egyházakkal való kritikus szolidaritásomról” tesz említést, melyet 1971-től a Svájci Evangéliumi Sajtószolgálat szerkesztőjeként gyakoroltam. Emellett utal a nemrégiben megjelent monográfiámra, melyet a református teológusról és etikusról, Arthur Richről (1910–1992) írtam.³ A következőkben erre a két témára koncentrálok. Megkísérlem a kapcsolópontok felmutatását két, magyar és svájci teológus között.

Arthur Richhel kezdem: A dogmatikus és etikus munkássága már korán foglalkoztatott, pontosabban attól az időtől kezdve, amikor őt 1948 és 1951 között a schaffhauszeni gimnázium ihletett tanáraként megismertem. Hogy később monográfiát írtam róla, abban, tudtán kívül, Thomas Wipf, a Svájci Evangéliumi Egyházak Szövetségének elnöke is „bűnös”. Közvetve biztatott fel erre egy beszélgetésben, melyben a Neue Züricher Zeitung interjúvolta meg őt. Wipf ebben a keresztyén hitről, mint az etikus cselekedetek forrásáról beszélt, s hozzátette, ebben „a nagy szociáletikus Arthur Rich tanítványának vallja magát.”⁴ Hasonló gondolatokat fogalmazott meg nem sokkal később Sylvia Pfeiffer, ugyanazon egyházszövetség alelnöke és Schaffhauseni Egyháztestünk elnöke is, aki azt mondta, szociáldemokrata parlamenti képviselőként jó néhány olyan tapasztalatot hasznosítani tudott, melyeket „a szociáletikus Arthur Rich tanársegédeként szerzett”⁵.

Már az 1947-es évben Arthur Rich világosan állást foglalt azzal a kérdéssel kapcsolatban, hogy miként viszonyuljon a keresztyén ember a szovjet típusú kommu-

1 Előadás a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen, 2010. november 4-én.

2 FAZAKAS SÁNDOR (Debrecen) Walter Wolfnak (Schaffhausen), 2010.5.18.

3 WOLF: Für eine sozial verantwortbare Marktwirtschaft, következőkben idézve, mint: WOLF, Rich.

4 Tages-Anzeiger, 2005.1.24., 7.

5 Schaffhauser Nachrichten, 2006.2.20., „Aki újat akar kezdeni, fel kell adja a régít” (Silvia Pfeiffer).

nizmushoz. Svájc Vallási-szociális Szövetségében, melynek ő is vezető tagja volt, heves viták bontakoztak ki e kérdés felett. Egy szélsőséges baloldali szárny az oroszországi „szocializmus megvalósítási kísérletet” „Isten országa felé való haladásnak” látta. Ebben az esetben a Szovjetunió forradalmi változásai történet-teológiai, illetőleg történetfilozófiai⁶ szempontból hittételekké váltak. Ennek Rich ellentmondott. Rámutatott arra a párhuzamra, amikor is egy ismert német vallási-szocialista teológus⁷ Hitler hatalomra kerülése idején a nemzetiszocializmusban „Istennek a történelemben lépését” vélte felfedezni. Wunsch, akárcsak 14 évvel később a vallásos szocialisták balszárnya, a világtörténelem profán eseményeit Isten üdvselekedeteként értelmezte. Rich számára azonban világos volt, az Isten országába vetett hit nem helyezhető egy sorba egy ilyen történetteológiával, mely ráadásul még egy politikai ideológia szolgálatába is szegődött. „Az élő Isten, aki a keresztt és a feltámadás, és nem valamiféle erőszakos diktatúrák által halad előre a történelemben, semmiképpen sem összeegyeztethető valamiféle vallással beszegett történetmetafizikával.”⁸ A vita, melyben Rich és más teológusok is részt vettek, végül a svájci vallásos-szociális mozgalmon belüli szakadáshoz vezetett.

S most a második súlypont: Magyarország a kommunizmus idején. Magyarországra 1972-ben Andreas Hess teológiai hallgató hívta fel a figyelmemet, amikor egy kollégája kísérletében felkeresett az Evangéliumi Sajtószolgálat irodájában. Hess beszámolt a magyarországi református egyház életéről, amint azt a Bázeli Teológiai Könyvségély projektje vezetőjeként megismerte. Tegyük hozzá, Magyarországra már az 1956-os forradalom idején felfigyeltem, s egy akkori újságcikkemben a nyugati hatalmak tétlenségét kárhóztattam a magyar szabadságharc ügyének összefüggésében⁹. Aztán 1972 májusában egy felekezeti ismereti értekezleten, Balatonfüreden megismertem Tisler Géza kopácsi lelkészt. Feleségemmel együtt azóta hosszú évek jó barátság fűz össze vele és családjával. Ezt az első ismeretséget rövidesen újabbak követték Magyarországon és Erdélyben.

A szolgáló, vagy a kiszolgáló egyház teológiája?

Megkísérlem egyetlen ponton át megragadni a magyar–svájci kapcsolatot. Arról a kérdésről van szó, miként viszonyuljon a keresztyén a kommunizmus kelet-európai diadalmenetéhez. A párhuzamok meglepőek: hasonló érvelési móddal találkozunk az 1956 utáni magyar egyházvezetésnél, mint 1947-ben a vallásos szocialisták balszárnya esetében. Itt is (nehéz időkből!) egy konformista történetteológia dicséretével van dolgunk. 1956 után mindez egy, az egyházvezetés által kidolgozott

6 A „történetteológia”, „történetfilozófia” és „történetmetafizikai” fogalmakat jelen előadásban szinonimákként használom.

7 Georg Wunschról van szó, aki egy „Evangéliumi gazdaságetika” (1927) szerzője és aki Hitler 1933-as uralomra kerülése után a nemzeti-szocializmusban az Isten országa történelmének mozaikdarabját vélte felfedezni. Vö.: WALTHER: *Theologie und Gesellschaft*, 63., 66. k.

8 V.ö. WOLF: Rich, 40–42.

9 *Evangelische Woche*, 1956.12.21., „Weinet über euch und eure Kinder!”

szolgáló (helyesebben kiszolgáló) teológia¹⁰ keretei között történt. A történetteológia előfeltételezés a következő: „Istent történetileg be lehet azonosítani”. Az előrehaladó történelem dialektikus törvényszerűségeit a múltban és a jelenben is újat előhozó Istennel azonosították. Ez megfelelt mondjuk a marxista történelemszemléletnek. Legalábbis ilyen módon írta le egy magyar református ellenálló teológus az egyházvezetés teológiai értelmezési mintáit¹¹. Ezt az értelmezési mintát kritikusan a következőképpen foglalta össze: „Isten üdvöntése kétség nélkül a jelenlegi történelmi ittléttel azonosítható – magyarul: a szocializmus építésének jelenlegi szakaszával. Ez a kétséges elv vezette azt a református püspököt, aki az 1980-as években a magyar egyház útját a következőképpen vázolta: „Ma az evangélium belső törvényszerűségeinek engedelmességgel a polgári kapitalista társadalomból a szocializmus felé haladunk.”¹² Itt az evangéliumot elnyeli a világiasság.¹³

Amiként Arthur Rich Svájcban, úgy Magyarországon is voltak ennek a történet-metafizikának ellentmondó teológusok és laikusok. A bátor férfiak és nők jelképéként egy nevet¹⁴ emelek ki, az iménti ellentmondó teológust, Vályi Nagy Ervint (1924–1993), előbb gyülekezeti lelkész, kutató professzor, majd a Budapesti Teológiai Akadémia rendszeres teológiai professzorát. Azokra az írásaira támaszkodom, melyeket a lánya, Vályi Nagy Ágnes „Történelemtapasztalat és az Isten keresése” címmel adott ki¹⁵. Édesapja felfogása szerint a hivatalos egyház egy „nagyon is kérdéses emberi-történelmi képződményt... Isten feltétlen döntéseként hirdetett.”¹⁶ Ennek mondott ellent Vályi Nagy azzal, hogy „egyetlen történelmet sem lehet az Isten akarataival egyenrangúnak kikiáltani.”¹⁷ „Isten logosza nem a történelmi folyamatokban, hanem Krisztusban lakozik.”¹⁸ Az is érthetetlen, hogy miként merészelt valaki húsz évvel a nemzetiszocialista Német Keresztyének „tévedései és tévutai után” a történelmet teológiailag értelmezni.¹⁹ Krisztus egyházának küldetése nem a történelmi szükségszerűségekről való beszéd.²⁰ Pontosan az ellenkező igaz: a

10 A „szolgáló egyház” egy vonatkozására koncentrálok csupán, tudniillik történetteológiai értelmezési mintájára.

11 VÁLYI-NAGY: Gott oder Geschichte? (1955) 25. k.; – Amit a szerző 1955-ben az egyházvezetéséről ír, az 1956 utáni időszakra is érvényes, hiszen hasonló megnyilatkozások akadtak az 1963–1993 közötti időszakban is; vö. VÁLYI-NAGY: Geschichtserfahrung, 15. (1993), 37. (1963), 84. (1969), 120. (1990), 141. (1989).

12 KOCIS: Theologisches Denken in unserer Kirche, idézve: BALOG – SAUTER: Mitarbeiter des Zeitgeistes?, 187. – Lásd a Bogárdi-Szabó István által idézett és kommentált 1985-ben keletkezett magyar református istentiszteleti rendet. Ez a szocializmus építésében való részvételt az Isten országának dicsőségével kauzális összefüggésbe hozza; BOGÁRDI-SZABÓ: Ja und Nein zur Geschichte, 191.

13 Vö. VÁLYI-NAGY: Geschichtserfahrung, 76.

14 Nem elfeledkezve el Török Istvánról (1904–1996), A Debreceni Református Teológia Akadémia (kényszer)nyugdíjazott etika-dogmatika professzoráról. „Török azon kevesek közé tartozott, akik a szocializmusban élő egyház alapvető problémáival és a szocializmus-barát teológiával az érdemi, teológiai vita lehetőségét keresték”. BALOG – SAUTER: Mitarbeiter des Zeitgeistes?, 201.

15 Lásd II. jegyzet – Ellentétben Arthur Richel, akivel személyesen találkozhattam, Vályi Nagy Ervint csak írásai alapján ismerem. Az 1970-es években egy svájci ökumené iránt elkötelezett teológus, Lukas Vischer hívta fel figyelmet az ő jelentőségére.

16 VÁLYI-NAGY: Geschichtserfahrung, 26

17 Uo. 79.

18 Uo. 15.

19 Uo. 15., 28.

20 Uo. 32.

páli államértelmezéshez hozzátartozik ideiglenességének felismerése²¹, s ez a történelem menetét relativizálja. Következtetés: óvakodni kell tehát egy „kijelentő teológiától”, mely a társadalmi erőviszonyok [...] legitimálását ígéri.”²² Másképpen fogalmazva: óvakodni kell a „szolgáló egyház” teológiájától, mely a kommunista erőviszonyokat szolgálja, s az „église servante” és az „église servile” közötti különbségeket összemossa.

Történelem mint kijelentésforrás?

Itt éleződik ki a kérdés arra, amit referátumom címéül választottam: „A történelmi események az isteni kijelentés jegyei?” Arthur Rich és Vályi Nagy Ervin erre a kérdésre egységesen nemmel felelt. Vályi Nagy a maga nemjét az 1934-es Barmeni Hitvalló Nyilatkozat első tézisével igazolta.²³ Ez a hitvallás a Német Keresztyének felfogása ellenében a német egyházi harcban az ellenfelet testesítette meg, miközben amazok történetteológiájukkal és politikai opportünizmusukkal Hitler államát kiszolgálták. A Barmeni Hitvalló Nyilatkozat leszögezi: „Jézus Krisztus, ahogy nekünk róla a Szentírás bizonyoságot tesz, Istennek egyetlen Igéje [...] Elvetjük azt a hamis tanítást, hogy az egyháznak, igehirdetése forrásaként, Istennek ezen az egy Igéjén kívül még más [én hozzáteszem: történelmi] eseményeket és hatalmasságokat, alakulatokat és igazságokat is Isten kijelentésének lehetne és kellene ismernie.”²⁴ Ez a teológiai tétel mai s – 20 évvel a rendszerváltás után (amint a szimpózium címe is jelzi) – jelentőséggel bír azok számára, akik Krisztust kívánják követni.

Egy ponton azonban különbözött egymástól Vályi Nagy és Rich, éspedig a környezetben, amelyben a két teológus tevékenykedett. A különbség abban áll, hogy Vályi Nagy „a történelem megistenítésére irányuló erőteljes csapásai” okán Magyarországon szenvedett, míg Rich Nyugaton „messzemenően bántatlanul beszélhetett és írhatott”²⁵. Rich elemzése az antikommunista nyugati főáramlatnak éppen kapóra jött, jóllehet ő nem kívánt egyszerűen ezzel az árral úszni, mert keresztyén ethoszával nem a társadalom tükre, hanem a föld sója akart lenni. Vályi Nagy érvelése azonban őt teológiai remeteségre ítélte hazájában. Amennyiben nem tévedek, csak a hivatalos egyház és társadalom peremén mozoghatott.²⁶ Azonban, amint a bevezetőmben említettem is, a helyzet az egyházkormányzat számára sem volt egyszerű. Ezt szem előtt tartva igyekeztem egy kérdéses történelemszemléletet problematizálni, de senkit el nem ítélni. Természetesen nem hallgatható el: abban

21 Uo. 34.

22 Vö. uo., 120. – Vályi-Nagy Ervinnek a történetteológiai értelmezési modellt elutasító álláspontjához kommentárokat kínálnak: OTT: Gedanken zu Ervin Vályi Nagys Predigtweise, 171–173; BALOG: Probleme der Geschichtsauffassung in der Reformierten Kirche Ungarns nach 1945, 198; RITSCHL: Gott als Kritiker der Geschichte, 207–209.

23 VÁLYI-NAGY: Geschichteerfahrung, 29.

24 idézve: HOFER: Der Nationalsozialismus, 142.

25 VÁLYI-NAGY: Geschichteerfahrung, 207.

26 Vö. uo. 125.

az időben Magyarországon sok keresztyén szenvedett a diktatórikus egyházvezetés alatt, amely Török István szerint „különös ellentmondásban” állt²⁷ az igazi „szolgáló egyház” eszményével.

Kritikai távolság és kritikus elfogadás

Korábbi kijelentésem, hogy Rich elemzése az antikommunista főáram számára éppen jól jött, némi pontosításra szorul. Annak ellenére, hogy a nyugati társadalom politikai és gazdasági viszonyait igenelte, Rich nem mondott le saját hazájában a rendszer kritikájáról sem. Önmagát a demokratikus állam és a liberális piacgazdaság szabad partnerének tekintve síkra szállt az állam és annak gazdasága jobb rendjének kialakítása mellett. Gazdasági tekintetben például arra mutatott rá, hogy a svájci ipari munkások világában „kettős igazságtalanság uralkodik: egyfelől a munkásság a tulajdonlásból és a haszonból is kizárt, míg másfelől a vállalkozásban semmi felől nem dönt, hanem róla döntenek.” Ebből az elemzésből Rich nem arra következtetett, hogy rendszert kell megdönteni, hanem felhívott „a munkásság termelési folyamatbeli helyzetének” javítására például a munkás döntéshozói jog kialakításával az üzemben vagy a vállalkozásban.²⁸ Ebben az árnyalt megközelítésben Rich Vályi-Nagynak igazat ad. Mindketten egy járható középutat kerestek a „[makacs] elutasítás” és „létezők lelkiismeretlen igényése”, a „radikális megkérdőjelezés” és a „konformista igazolás” között.²⁹ Rich erre nézve kidolgozta a „kritikus távolságtartás” és „kritikus elfogadás”³⁰ alternatív ismérveit³¹. A „távolság” és az „elfogadás” egyebek mellett ott jutnak érvényre, ahol a „kritikus szolidaritást gyakorolják”.

Rich a piacgazdaság tekintetében is a feltétlen igen és az abszolút nem közötti középutat választotta. Ilyenformán tett különbséget egy kapitalista-pénzéhes és egy szociális, ökológiailag fenntartható piacgazdaság között. A kapitalista változatot elvetette, helyette egy szociális, ökológiailag és humanistán értelmezett piacgazdaság maximáin dolgozott³². Rich gazdaságetikai elképzelésének személyi és strukturális eleme is van. A személyes elem minden egyes ember személyes felelősségét hangsúlyozza egy igazságos szociális cselekedet iránt. Strukturálisan azokról az intézményekről és államalkotó keretfeltételekről van szó, melyek a helyes gazdasági vonzást megadják. Egyfelől egy erős, teljesítőképes, de demokratikusan korlátozott államra van szükségünk, mely rendező szerepét gyakorolja. Másfelől egy erős, teljesítőképes és szociálisan korlátozott gazdaságra van szükség, mely az emberek

27 Török: Die Theologie des Dienstes und der schmale Weg, 1980, idézet Balog Zoltán után: BALOG – SAUTER: Mitarbeiter des Zeitgeistes?, 221.

28 SEIFERT: Arthur Richs Einsatz für ein sozialetisches Gewissen der Kirchen, 222. Vö.: WOLF: Rich, 67–75., 95–105.

29 VÁLYI-NAGY: Geschichtserfahrung, 76., 74.

30 A „kritikus elfogadás” fogalmát én használom. Rich „relatív elfogadásról” beszél, de ugyanarra gondol, vö. RICH: Wirtschaftsethik, Bd. I, 181–184.

31 WOLF: Rich, 136. k.

32 Vö. RICH: Wirtschaftsethik, Bd. II, 338–344.

jólétéhez szükséges eszközöket és javakat biztosítani tudja.³³ Hogy mindez meg történjék, erre ma is újra törekednünk kell. Itt van szükség a magyarországi és svájci keresztyének „kritikusan szolidáris” magatartására.

(ford. Ferencz Árpád)

Irodalom

- „Weinet über euch und eure Kinder!“ in: Evangelische Woche, 21.12.1956,
- „Wer Neues machen will, muss Altes abgeben“ (Silvia Pfeiffer) in: Schaffhauser Nachrichten, 20.2.2006, [<http://www2.shn.ch/index.php?page=archivdetail&rub=news&detail=168744>]
- BALOG, ZOLTÁN – SAUTER, GERHARD: *Mitarbeiter des Zeitgeistes?*, Frankfurt a.M., Lang, 1997.
- BALOG, ZOLTÁN: Probleme der Geschichtsauffassung in der Reformierten Kirche Ungarns nach 1945, in: Vályi-Nagy, Á. (Hg.): *Geschichtserfahrung und die Suche nach Gott*, Stuttgart, Kohlhammer, 2000, 198–206.
- BOGÁRDI-SZABÓ, ISTVÁN: Ja und Nein zur Geschichte, in: Vályi-Nagy, Ágnes (Hg.): *Geschichtserfahrung und die Suche nach Gott*, Stuttgart, Kohlhammer, 2000, 189–197.
- ERVIN VÁLYI NAGY: Gott oder Geschichte?, in: Vályi-Nagy, Ágnes (Hg.), *Geschichtserfahrung und die Suche nach Gott*, Stuttgart, Kohlhammer, 2000, 25–35.
- HOFER, WALTHER (Hg.): *Der Nationalsozialismus. Dokumente 1933–1945*, Frankfurt a.M., Fischer, 1957.
- KOC SIS, ELEMÉR: Theologisches Denken in unserer Kirche, [Teológiai gondolkodás egyházunkban], in: Bartha, T. (Hg.): *Studia Acta Ecclesiastica* 5, Budapest 1983, 563–599.
- OTT, HEINRICH: Gedanken zu Ervin Vályi-Nagys Predigtweise, in: Vályi-Nagy, Á. (Hg.): *Geschichtserfahrung und die Suche nach Gott*, Stuttgart, Kohlhammer, 2000, 169–175.
- RICH, ARTHUR: *Wirtschaftsethik*, Bd. I, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1984.
- RICH, ARTHUR: *Wirtschaftsethik*, Bd. II, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1990.
- RITSCHL, DIETRICH: Gott als Kritiker der Geschichte, in: Vályi-Nagy, Á. (Hg.): *Geschichtserfahrung und die Suche nach Gott*, Stuttgart, Kohlhammer, 2000, 207–214.
- SEIFERT, KURT: *Arthur Richs Einsatz für ein sozialetisches Gewissen der Kirchen*, in: *Neue Wege*, Zürich 7/8 2010, 221–223.
- TÖRÖK, ISTVÁN: A szolgálat teológiája és a keskeny út (1980) [Die Theologie des Dienstes und der schmale Weg, 1980], in: Ders.: *Határkérdések szolgálatunkban, 1972–1989 [Grenzfragen in unserem Dienst 1972–1989]*, Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1990, 98–106.
- WALTHER, CHRISTIAN: *Theologie und Gesellschaft*. Ortsbestimmung der evangelischen Sozialetik, Zürich, Zwingli Verlag 1967.
- WOLF, WALTER: *Für eine sozial verantwortbare Marktwirtschaft*. Der Wirtschaftsethiker Arthur Rich, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2009.

33 WOLF: Rich, 77–84., 155–159. – „Szociális” és „demokrata”, de nem lenini értelemben véve „szocialista”.

ANDREAS HESS

Religion und Nation – eine nachdenkliche Anfrage¹

Der Zehnjährige an der Hand seiner Mutter wusste nicht recht, warum mitten im Mittagsverkehr in seiner Heimatstadt Schaffhausen die Menschen plötzlich still standen, der ganze Verkehr (Autos, Verkehrsbusse, selbst die Eisenbahn) anhielt und die Glocken der Stadtkirchen zu läuten begannen.² Das sei wegen dem Freiheitskampf der Menschen in Ungarn, beschied die Mutter ihrem Bub. So wie in Schaffhausen würden jetzt in der ganzen Schweiz die Menschen drei Minuten still stehen. Nun schwieg auch ich und versuchte wie die Erwachsenen um mich herum an die Ungarn zu denken. Dabei wusste ich nicht einmal, wo Ungarn überhaupt liegt und wer diese Menschen sind. Das sollte sich später gründlich ändern, denn aus den drei Minuten wurde „lebenslanglich“...

Sehr verehrter Herr Rektor, lieber Sándor
Sehr geehrte Damen und Herrn, liebe Schwestern und Brüder

Sie haben (auch) mich eingeladen, im Rahmen dieses Symposiums „20 Jahre nach der Wende“ eine kurze „Bilanz der theologischen und kirchlichen Neuorientierung“ zu ziehen.³ Ich möchte dieser Einladung so nachkommen, dass ich mit Ihnen – im Sinne einer „nachdenklichen Anfrage“ – über die beiden Begriffe „Religion“ und „Nation“ nachzudenken versuche und „Bilanz ziehe“. Ich habe in der Folge vom Herbst 1956 und ab 1969 bei den nun jährlich folgenden Besuchsreisen nach Ungarn dank unzähliger Gespräche immer besser verstanden, dass ein gesundes und starkes nationales Bewusstsein für Identitätsbildung und kulturelle Selbstbehauptung wohl unerlässlich ist. Im Blick auf die ungarische Nation lässt sich im Gegensatz etwa zur Schweiz sogar von einem – hier durchaus positiv verstanden – ethnonationalen Bewusstsein sprechen.⁴ Da wir aber aus der europäischen Geschichte der jüngeren Zeit schmerzhaft wissen, wie schnell sich kulturelles Selbstbewusstsein und politische Selbstbehauptung gleichsam „über Nacht“ überhitzen

¹ Referat an der Reformierten Theologischen Universität Debrecen, 4. Nov. 2010.

² Am 20. November 1956, als schon absehbar war, dass die 56er Revolution in Ungarn scheitern würde, wurden von der schweizerischen Bevölkerung aus Betroffenheit und Solidarität erstmalig und bisher einmalig landesweit drei Schweigeminuten eingehalten.

³ Brief von Fazakas Sándor, Debrecen, an Andreas Hess, 18.05.2010

⁴ Schweizerinnen oder Schweizer können sich weder über eine gemeinsame Sprache noch Zugehörigkeit zu einem Kulturkreis definieren; allein die schweizerische Staatsbürgerschaft weist sie als solche aus.

können und das Zusammenspiel von Nationalisierung und Ethnisierung unkontrolliert zu einem explosiven Gemisch werden kann⁵, bleibt die Frage aktuell, wie sich angesichts solcher Versuchung Christen und mit ihnen ihre Kirche und Kirchenleitung in Vergangenheit und Gegenwart verhalten haben und verhalten. Dabei ist jedenfalls Nüchternheit, am Evangelium orientierte Nüchternheit angebracht, die das Neue Testament nicht nur den Bischöfen⁶, sondern allen Christen⁷ empfiehlt. Daran will ich mich im Folgenden halten.

I.

Es ist unbestreitbar, dass die Mentalität und die Lebensperspektiven eines Menschen durch seine Nationalität und mit ihr durch das Geschick seines Volkes und dessen kulturellen Kontext und nicht zuletzt die Muttersprache geprägt werden. Die Nation bietet mit ihren Institutionen den sozialen Rahmen für ein erträgliches Zusammenleben der in ihrem Wirkungsbereich lebenden Menschen. Im positiven Fall kann sie helfen, nach innen die kulturelle Identität zu bewahren und weiter zu entwickeln und nach aussen zu einem friedvollen Austausch mit anderen Werten und Ideen beizutragen. Soziologisch können wir sie ähnlich wie eine Religionsgemeinschaft⁸ beschreiben als eine „komplexe Kommunikationsgemeinschaft“⁹, basierend auf einem gemeinsamen Geschichtsverständnis, kulturellen Symbolen, Ideen und Werten. Während die Religion seit dem konfessionellen Zeitalter der identitätsstiftende Faktor par excellence darstellte, übernahm im 19. und 20. Jahrhundert Nation und Sprache ähnliche Identifikationsfunktionen. Neben den Grossideologien wie Liberalismus und Sozialismus, im 20. Jahrhundert auch Faschismus, Nationalsozialismus und Kommunismus, etablierten sich die Idee und das Ideal der Nation immer stärker als Integrationsideologie. Nationale Eliten strebten und streben in fast allen Lebensbereichen danach, ihre diskursiven Konstruktionen nationaler Identität in den verschiedenen europäischen Gesellschaften durchzusetzen. Da zusätzlich zum Verlust religiöser Identität die wachsende funktionale Ausdifferenzierung der europäischen Gesellschaften geistige Vakuen schuf, bekam die Idee der Nation eine fast pseudoreligiöse Bedeutung: Sie wurde zu einem zentralen Integrations- oft aber auch Exklusionsfaktor.

II.

In diesem Vortrag vertrete ich die Ansicht, dass der Nationalismus als gestaltende und zerstörerische Kraft der Geschichte eine Begleiterscheinung der Modernisierung ist, die jede Gesellschaft auf dem Weg in die Moderne durchmacht. Gerade

5 Siehe auch: ALTERMATT: Das Fanal von Sarajevo; Ders., Vom Wahn des Ethnonationalismus in Europa.

6 1Tim 3,2: „ein Bischof soll nüchtern sein“

7 1Thess 5,6 u.a.

8 Nicht unbegründet sprechen wir bisweilen auch von einer Konfessionsfamilie.

9 ALTERMATT: Konfession, Nation und Rom, 29ff.

durch seine emotionale Aufgeladenheit bildet er eine politische *Integrationsreligion* unter den Bedingungen einer sich säkularisierenden Gesellschaft – das meint: im eben beschriebenen Sinn als eine Art von säkularer Religion übernahmen Nationalbewusstsein und Nationalismus in wachsendem Mass Kompensationsfunktionen. Und so stellt sich die Frage: Was heisst das für uns als Kirche, als Christinnen und Christen? Kirche und Theologie existieren ja nicht im geschichtslosen Raum, sie sind von den Nöten und Versuchungen ihrer Zeit mit betroffen und können, ja dürfen sich ihnen nicht entziehen. Sie sind aber auch nicht einfach Reflex ihrer Zeit – das haben wir gerade jetzt wieder im Vortrag meines Freundes Walter Wolf über zwei wegweisende Persönlichkeiten der jüngsten ungarischen und schweizerischen Kirchengeschichte gehört.¹⁰ Kirche und Theologie stehen in der Nachfolge und unter einem Auftrag, der sie souverän und gleichzeitig angefochten werden lässt. Souverän, weil Christinnen und Christen nicht Menschen sind, die sich selbst gehören; sie sind Christi Eigentum; ja ihr eigentliches Bürgerrecht ist von eschatologischer Qualität.¹¹ Angefochten sind sie, weil ihnen gerade so die Augen geöffnet werden für ideologische Verführungen, für Opportunismus und Lüge (auch in den eigenen Reihen) und damit die Tiefe des Elends. So waren und sind auch die Kirchen in Mittel- und Süd-Osteuropa und mit ihnen die reformierte Kirche im Karpatenbecken nach dem 2. Weltkrieg in der Konfrontation mit dem Sozialismus kommunistischer Prägung und im nunmehr über 20-jährigen Transformationsprozess gezwungen, sich eingedenk ihrer älteren und jüngeren Erfahrungen Rechenschaft zu geben über ihr Denken und Reden (und auch Schweigen) - nicht zuletzt im Blick auf das Phänomen „Ethnonationalismus“. Dabei wird sie nicht umhin können, in der Frage nach einer „Bilanz der theologischen und kirchlichen Neuorientierung“ Mass zu nehmen an der ersten These der Barmer Bekenntnis-Synode: „*Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben. Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung ausser und neben diesem einen Wort Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen*“.¹² Der Theologie fällt die Aufgabe zu, Glaubensbekenntnisse so zu durchdenken, dass damit ihr Kern ins vergessliche Bewusstsein der Kirche gebracht wird. Sie selbst tut sich mit dieser Aufgabe auch schwer und ist durch Opportunismus nicht minder bedroht als die Kirchenleitungen, die sie inspirieren soll.

Für Verfehlungen früherer Generationen tragen wir keine direkte Verantwortung, wohl aber dafür, dass sich diese nicht wiederholen. So lassen Sie mich, meine Damen und Herren, ganz direkt fragen: Liegt „Barmen“ schon hinter uns? Ist es nicht so, dass „Barmen“ immer von neuem vor uns steht – als Anfrage an unser theologisches Reden und kirchenleitendes Handeln? Oder mit den Worten von

¹⁰ Wolf: Sind geschichtliche Ereignisse ein Zeichen der göttlichen Offenbarung?

¹¹ vgl. Phil 3,20

¹² Die Barmer Theologische Erklärung, auch Barmer Bekenntnis genannt, war das theologische Fundament der Bekennenden Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus. Sie wurde auf der ersten Bekenntnissynode vom 29. bis 31. Mai 1934 in Wuppertal-Barmen verabschiedet. Sie gilt heute für viele Kirchen protestantischer Prägung als wegweisendes Lehr- und Glaubenszeugnis; vgl. auch Busch: Die Barmer Thesen, 2004.

Zoltán Balog: „Über Neuorientierung wird in Ungarn viel geredet, gerade unter Theologen und in der Kirche. Wir werden mit vielen Vorstellungen konfrontiert, die beanspruchen, den Gang der Dinge zu erschliessen und deshalb den Weg in die Zukunft klar vor Augen zu sehen. Wie aber kommen solche Einsichten zustande? Nach welchen Kriterien verfährt man in der Diskussion sowohl über die jüngste Vergangenheit als auch über die Zukunft der Kirche?“¹³ Vielleicht hat ja Balog recht, vielleicht ist es tatsächlich auch nach über 20 Jahren seit der Wende noch zu früh, Bilanz zu ziehen. Nie zu früh aber ist es zu fragen, nach welchen Kriterien zu verfahren ist, um theologische Urteilskraft zu gewinnen. Dabei tun wir gut daran, uns vor Augen zu halten, was mein verehrter Freund János Bolyki¹⁴ schon 1991 im Blick auf die letzten Jahrzehnte über die „theologischen Ursachen des Zerfalls“ in Ungarn schrieb: „... zuerst blieb die prophetische Stimme aus, ... dann die Stimme der Evangelisation... Dann kam der Mangel an ethischer Qualität... Aber unsere grösste Sünde war, dass die wichtigste Mobilisierungskraft nicht Gottes- und Nächstenliebe war... Wir haben bei unseren Entscheidungen nicht gefragt: Was verlangt Jesus von uns? Sondern: Was verlangen die Behörden?“¹⁵ Wie also ist zu verfahren, um theologische Orientierung zu finden in der Konfrontation mit dem nationalen Zeitgeist?

III.

Darauf eingehend, möchte ich im Folgenden jeweils mit einer *Frage*, dem Versuch einer *Antwort* und einer kurzen *Begründung* weiter mit Ihnen nachdenken.

Frage: Was ist des Christen Vaterland?

Antwort: Die Welt, die Erde, die gute Schöpfung Gottes.

Begründung: Volk und Nation geben eine Ortsangabe für das Zusammenleben von Menschen, die sich mehr oder weniger nahe stehen und durch gemeinsame Sprache, Kultur, Geschichte miteinander verbunden sein können. Das ermöglicht eine gemeinsame, kollektive Identität. Dieser gemeinsame Raum der Lebenswirklichkeit ist also durch natürliche Faktoren bestimmt. Insofern gehört er zum Bereich der Schöpfung; Barth kann in diesem Zusammenhang von einer „ordinatio divina“ sprechen. Eine derartige geschichtlich zufällige Gemeinsamkeit bildet aber keine Schöpfungsordnung im Sinne eines Gebotes oder gar Gesetzes. Und spätestens dann, wenn die nationale Identität ideologisiert wird und diese dann in der Folge als die Grundbestimmtheit eines Menschen, ja als seine Sendung oder gar Berufung im religiösen Sinn verstanden wird, sind Nachdenklichkeit und Urteilskraft, am Evangelium geschulte Urteilskraft gefordert. – Daraus folgt die zweite Frage und Antwort:

¹³ BALOG: Beobachtungen zur theologischen Neuorientierung, 217.

¹⁴ Ordinarius für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der reformierten Károly Gáspár Universität von Budapest

¹⁵ BOLYKI: Die theologischen Grundlagen der Erneuerung der Kirche, 17f.

Frage: Was hält der Christ von der Teilung des Menschengeschlechts in Rassen, Klassen und Nationen?

Antwort: Gar nichts.

Begründung: Solche geschichtlich bedingte (ethnische) Identität mag auf Zeit vorgegeben sein. Sie bestimmt sicherlich das Geschick des Individuums und generationenübergreifend von Familie und Volk; christliche Identität aber bildet sich dort, wo Menschen den Ruf Gottes in Jesus Christus hören, sich ihm anvertrauen und ihm mit ihrem Leben zu entsprechen versuchen. Ethnische Identität ist herkunftsbestimmt, christliche Identität ist zukunftsgerichtet.¹⁶

Frage: Was schuldet der Christ der Nation, der Öffentlichkeit?

Antwort: Das Zeugnis des Evangeliums. Die Wahrheit also, nichts als die Wahrheit.

Begründung: Der christliche Glaube ermöglicht durch seine universale Ausrichtung einen ebenso nüchternen wie kritischen und so freien Umgang mit der eigenen Nation, dem eigenen Volk.¹⁷ Die Nation ist wichtig, aber sie ist nicht heilig.

Frage: Was schuldet die Nation, die Öffentlichkeit dem Christen?

Antwort: Die Freiheit seines Gewissens und Glaubens sowie die Gewährung von Rechtsstaatlichkeit.

Begründung: Die Nation schuldet dem Christen (und darüber hinaus der Gesamtheit des Volkes), dass sie ihre Macht nicht absolut setzt, weil diese stets begrenzt ist durch eine höhere Macht; aus christlicher Sicht durch die Macht Gottes, deren „Dienerin sie ist“.¹⁸ Und als solche schuldet die Nation auch allen Menschen, dass sie ihre Macht „zum Besten“ der Menschen gebraucht und so einsteht für deren Rechts- und Lebenssicherung.¹⁹

Frage: Darf der Christ die Nation, der er angehört, von Herzen und tatkräftig lieben?

Antwort: Ja, wenn mit „Nation“ die *Menschen* gemeint sind, denen er auf Grund seiner Herkunft und Geschichte verbunden ist. Nein, wenn aus der Nation ein inhaltsloser Begriff oder ein menschenverachtender Götze wird.

Begründung: Das Doppelgebot der Liebe²⁰ nötigt Christen, die Wirklichkeit nicht exklusiv zu betrachten, sondern immer in Beziehung zum universalen Anspruch von Ethik. Nationale Identität kann von daher immer nur als „offene Identität“ gelebt werden, nationale Zugehörigkeit ist von daher unvereinbar mit Xenophobie.

¹⁶ Kol. 3,9: „Belügt einander nicht; denn ihr habt ja ausgezogen den alten Menschen mit seinen Werken und angezogen den neuen... Da ist nicht mehr Grieche, Jude, Beschnittener, Unbeschnittener, Knecht und Freier, sondern alles und in allem Christus.“

¹⁷ vgl. 2. These von Barmen: durch Jesus Christus „widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an (mit 1. Tim 2,4: allen) – seinen Geschöpfen“.

¹⁸ Röm 13,4

¹⁹ In Anlehnung an Rich: Kirche und Demokratie, 163f. – Diesen Hinweis verdanke ich Walter Wolf.

²⁰ Mk 12,30f

IV.

Und nun, bevor ich zum Schluss komme, will ich das bisher Ausgeführte noch ganz konkret zuspitzen; und verstehen Sie das bitte so, wie es gedacht und gemeint ist: eine Anfrage, keine Kritik, von einem Freund Ihres Volkes und seiner Kultur:

Frage: Welche Aufgabe hat der reformierte Christ ungarischer Nation im Blick auf die geteilte Nation?

Antwort: Nicht müde zu werden, in Wort und Tat für Versöhnung und Verständigung seines Volkes und mit jenen der Nachbarländern einzutreten, selbst wo er auf Vorurteile und Angst treffen mag.

Begründung: Wir alle sind nicht als Kosmopoliten geboren, sondern geprägt von unserer Kultur und ihr gegenüber loyal verbunden. Dieses verbunden-Sein ist nicht nebensächlich. Es darf nicht verachtet werden. Es darf aber auch nicht religiös überhöht werden. Im Gegenteil: Menschen, die in der Nachfolge Jesu Christi stehen, können hier zuverlässige Anwälte der Sachlichkeit bleiben und so zur Versöhnung und Heilung auch schwerer geschichtlicher Wunden beitragen.

Frage: Wie also nimmt der reformierte Christ diese Aufgabe wirkungsvoll wahr?

Antwort: Indem er seiner reformierten Kirche die Treue hält, wo immer sie diesen Friedensdienst wagt. Indem er durch Besonnenheit der Rede und die Solidarität des Tuns anwaltschaftlich für jene eintritt, die unter der Teilung besonders leiden. Indem er aber auch gleichzeitig Brücken baut zu Menschen anderer ethnischer und kultureller Herkunft und so vorlebt, dass jede Nationalkultur und also auch seine eigene nur im Respekt vor der des Nächsten ein Lebensrecht beanspruchen kann. Es kann meiner Nation nichts nützen, was andern Nationen schadet. Es kann ihr nur schaden, was sie von andern isoliert.

Begründung: Die Wende in Mittel- und Osteuropa veränderte nicht nur die äusseren politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse, sondern auch das Selbstverständnis der dort lebenden Menschen. Der von den Kommunisten ideologisch verordnete „Internationalismus“ bietet keine Orientierung mehr an (wenn er das überhaupt je getan hat); die Menschen können sich wieder frei mit dem Geschick ihrer Nation beschäftigen. Es wurde nötig, ein neues nationales Selbstverständnis auszubilden und die eigene nationale Identität neu zu verorten. Neuorientierung schliesst gewiss auch ein zu fragen, woher wir kommen – wie etwa anlässlich der Erinnerungstage im vergangenen Juni „90 Jahre seit Trianon“.²¹ Es ist natürlich, dass sich an einem solchen Erinnern auch eine Kirche beteiligen kann; sie geht dann auf einen solchen Anlass ein, aber ihre Botschaft geht darin nicht einfach auf; sie geht viel mehr darüber hinaus.

²¹ Der Vertrag von Trianon, einer der Pariser Vorortverträge, die den 1. Weltkrieg formal beendeten, bestimmte 1920 die Aufteilung des Königreichs Ungarn nach dem für die Doppelmonarchie verlorenem Krieg. Ungarn verlor damit auch völkerrechtlich verbindlich zwei Drittel seines damaligen Territoriums.

V.

Ich komme zum Schluss und erlaube mir, in leicht abgeänderter Wortwahl wieder zu geben, was Sándor Fazakas in seinem Aufsatz „Karl Barth im Ost-West-Konflikt“ im Blick eben auf Barth geschrieben hat²², nämlich Hauptanliegen Barths sei es gewesen, die Freiheit der Theologie und Kirche in den verschiedenen geschichtlichen Kontexten zu bewahren und zu bewähren. Nicht von einer politischen Theorie her und nicht aus der Bejahung eines menschlich noch so verständlichen Anliegens heraus soll Zweck und Aufgabe theologischer Arbeit bestimmt sein, sondern umgekehrt gehe es darum, die Freiheit Gottes und der Menschen vom Evangelium her zu bezeugen – was dann eben impliziert, nicht nur anders als die Politik zu reden, sondern auch anderes. Die Zugehörigkeit zum „Volk Gottes“ (laos theou) hebt die lebensgeschichtliche Bindung an Muttersprache und Vaterland, die Ethnie, also nicht auf, relativiert die entsprechende Loyalität aber kräftig, rückt sie gleichsam in ein wirklich neues Licht! Ich kann Karl Barth daher zustimmen, wenn er (in seiner Kirchlichen Dogmatik) schreibt: „*Treue gegenüber dem geschichtlich Nahen und Offenheit gegenüber dem geschichtlich Fernen – das zu vereinigen wird freilich immer bedeuten, dass eine Spannung auszuhalten, ein Gegensatz zu überwinden ist, innerhalb dessen die einzelnen praktischen Entscheidungen sicher noch sehr verschieden ausfallen können*“.²³ Der besondere Beitrag von Kirche und Theologie kann also gewiss nicht darin bestehen, nationale Forderungen und Ansprüche geistlich zu legitimieren oder theologisch zu begründen. Im Gegenteil: Oft genug wird sie durch aktuelle Entwicklungen und Erscheinungen genötigt sein, aufbrechenden Nationalismus zu entmystifizieren. Die blutigen Ereignisse im ehemaligen Jugoslawien bieten erschütternden Anschauungsunterricht, was geschehen kann, wenn eine grosse Volkskirche in dieser Frage versagt. Aber eine Kirche, welche die „Botschaft von der freien Gnade Gottes an alles Volk auszurichten hat“²⁴, kann diesen ihren Auftrag gar nicht anders ausüben als so, dass sie auch am Geschick von Nation und Volk teilnimmt, dieses Geschick mit trägt und mit verantwortet sowie nicht zuletzt in der Fürbitte für das Vaterland eintritt. Doch solche Solidarität muss immer von der „Freiheit eines Christenmenschen“²⁵ bestimmt bleiben. Denn die Kirche steht, wenn sie zu dieser ihr ureigenen Freiheit steht. Und die Kirche fällt (und macht sich überflüssig²⁶), wenn sie ihre ureigene Freiheit verleugnet und gegen irgendein weltliches Gut oder gegen irgendeinen weltlichen Wert eintauscht.

Ich möchte – jetzt, wo wir uns bald wieder auf Advent und Weihnachten vorbereiten dürfen – schliessen mit dem Hinweis auf ein Weihnachtslied aus dem Gesangbuch der reformierten Kirche der Schweiz, das mit der Bitte endet: „Ach komm, führ uns mit starker Hand, vom Elend (im Sinne von Heimatlosigkeit und Ungeborgenheit) zu dem Vaterland“.²⁷ Und ich danke Ihnen für Ihr geduldiges Zuhören und verständnisvolles Mitdenken.

22 FAZAKAS: Karl Barth im Ost-West-Konflikt, 269.

23 BARTH: Kirchliche Dogmatik III/4, 336.

24 vgl. 6. Barmer These

25 vgl. Denkschrift aus 30 Thesen von Martin Luther, 1520

26 Das gilt mutmasslich auch für ein kirchliches Hilfswerk.

27 Gesangbuch der evangelisch-reformierten Kirchen der Schweiz, Basel und Zürich, 1998; Lied Nr. 361

Literatur

- ALTERMATT, URS: *Das Fanal von Sarajevo*. Ethnonationalismus in Europa, Zürich, Verlag Neue Zürcher Zeitung, 1996.
- ALTERMATT, URS: *Konfession, Nation und Rom*, Frauenfeld, Huber, 2009.
- ALTERMATT, URS: *Vom Wahn des Ethnonationalismus in Europa*, Vortrag anlässlich des 50. Jubiläums der Casa Locarno, Zürich, HEKS, 1997.
- BALOG, ZOLTÁN: *Beobachtungen zur theologischen Neuorientierung in der Reformierten Kirche Ungarns seit 1989*, in: *Evangelische Theologie*, 55 (1995), 217–229.
- BARTH, KARL: *Kirchliche Dogmatik III/4*, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1957.
- BOLYKI, JÁNOS: *Die theologischen Grundlagen der Erneuerung der Kirche*, in: *Confessio* 15 (1991/1), 6–22.
- BUSCH, EBERHARD: *Die Barmer Thesen, 1934–2004*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- FAZAKAS, SÁNDOR: Karl Barth im Ost-West-Konflikt, in: BEINTKER, M. – LINK CHR. – TROWITSCH M. (Hg.): *Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1953–1950)*, Widerstand – Bewährung – Orientierung, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2010, 267–286.
- RICH, ARTHUR: Kirche und Demokratie, in: Ders.: *Glaube in politischer Entscheidung*. Beiträge zur Ethik des Politischen, Zürich-Stuttgart, Zwingli-Verlag, 1962, 157–176.
- WOLF, WALTER: *Sind geschichtliche Ereignisse ein Zeichen der göttlichen Offenbarung?* Arthur Rich und Ervin Vályi-Nagy über geschichtstheologische Deutungsmuster, Referat vom 4. Nov. 2010 an der Reformierten Theologischen Universität Debrecen anlässlich seiner Ehrenpromotion.

Vallás és nemzet – egy töprengő kérdés¹

A tízéves gyermek, akit édesanyja még kézen vezetett, nem tudta, hogy szülővárosának, Schaffhausennek déli forgalma miatt áll le hirtelen (megálltak az autók, a buszok, sőt még a vasút is), s miért kezdenek a városi templom harangjai harangozni.² Ez a magyarországi emberek szabadságharca miatt van – magyarázta az édesanya gyermekének. Amint itt Schaffhausenben, úgy az egész Svájcban, ebben az időben az emberek három percre elcsendesednek. Én is elhallgattam, s megkísértem, mint a környezetemben levő felnőttek, Magyarországra gondolni. Közben azt sem tudtam, merre van Magyarország, és kik is azok az emberek. Ez később alaposan megváltozott, mert a három percből „életfogytiglan” lett...

Igen tisztelt Rektor Úr!

Kedves Sándor!

Igen tisztelt Hölgyeim és Uraim, kedves Testvéreim!

Önök engem (is) arra kértek, hogy a „20 év a rendszerváltozás után” szimpózium keretein belül „Az egyházi és teológiai iránykeresés mérlegét” vonjam meg.³ Ezt úgy teszem meg, hogy egy töprengő kérdés formájában a két fogalomról, mint „vallás” és „nemzet” gondolkodom, és megkísérlem valamiféle „mérleg” megvonását. Az 1956. őszi események után, majd 1969-től kezdve rendszeresen évente meglátogattam Magyarországot és számtalan beszélgetésnek köszönhetően egyre jobban megértettem, hogy egy egészséges és erős nemzet tudat a kulturális önmegvalósításhoz és identitásformálódáshoz minden bizonnyal nélkülözhetetlen. A magyar nemzetre nézve – mondjuk Svájccal ellentétben – egy itt általánosan pozitívan értelmezett etnonacionális (etnoszociális?) öntudatról beszélhetünk.⁴ Miután azonban az európai történelem legújabb korszakára nézve fájdalmasan meg tapasztaltuk, hogy a kulturális öntudat és a politikai önmegvalósítás egyformán

1 Előadás a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen, 2010. november 4-én.

2 Amikor 1956. november 20-án már világossá vált, hogy a magyarországi forradalom bukásra van ítélve, Svájc népessége egyedülálló és mindeddig példátlan módon együttérzését és szolidaritását az országos háromperces csenddel fejezte ki.

3 Fazakas Sándor (Debrecen) levele Andreas Hesshez, 2010.05.18. keltezéssel.

4 A svájciak nem határozhatók meg sem egy közös nyelvhez, sem egy közös kultúrkörhöz való tartozásuk által, hanem csak az állampolgárság határozza meg őket svájciakként.

egyik pillanatról a másikra felizzhat, s az etnizálás és nemzetieskedés ellenőrzés nélkül egyfajta robbanékony egyveleget képez.⁵ Mindennek tükrében aktuális a kérdés, hogy a keresztyének és az egyházvezetés ilyen kísértések között hogyan viselkedtek a múltban és hogyan viszonyulnak a jelenhez. E kérdésben józanságra, az evangélium iránt elkötelezett józanságra van szükség, melyet az ÚT nem csupán a püspököknek⁶, hanem minden keresztyénnek⁷ ajánl. Ehhez tartom magam a továbbiakban.

I.

Tagadhatatlan, hogy az egyes emberek mentalitását és életperspektíváit a nemzetisége, ezáltal népének története, s nem utolsósorban anyanyelve határozza meg. A nemzet, a maga intézményeivel azt a szociális környezetet jelenti, mely a vonzaskörében élő emberek számára az együttélést elviselhetővé teszi. Pozitív értelemben segíthet befele megtartani a kulturális identitást és azt továbbfejleszteni, kifejele hozzásegíthet egy más értékekkel és eszmékkal való békés kapcsolathoz. Szociológiailag egy vallásos közösséghez⁸ hasonlóan írhatjuk le, mely egy „komplex kommunikációs közösség”⁹ alapul, melyet egy közös történelemszemlélet, kulturális szimbólumok, eszmék és értékek határoznak meg. Miközben a konfesszionális időszakról kezdve a vallás volt az identitást meghatározó tényező, mint olyan, a 19. és 20. században a nemzet és a nyelv hasonló identitásképző funkciókat vett át. A nagy ideológiák mellett, mint pl. a liberalizmus és a szocializmus (a 20. században ehhez jön még a fasizmus, a nemzetiszocializmus és a kommunizmus is), a nemzet eszméje és ideálja egyre erősebb integrációs ideológiává nőtte ki magát. A nemzeti elitek arra törekedtek és törekszenek, hogy nemzeti identitásuk diszkurzív struktúráit szinte minden életterületen és az európai társadalmak szinte mindegyikében érvényre juttassák. Mivel ezzel párhuzamosan a vallásos identitás elvesztése, s az európai társadalmak funkcionális differenciálódása egy szellemi légüres teret eredményezett, a nemzet gondolata már-már pseudovallásos színezetet kapott: központi integrációs, de gyakran kizáró faktorrá lett.

II.

Előadásomban azt a nézetet képviselem, hogy a nacionalizmus, mint a történelem alakító és romboló ereje a modernitás olyan kísérője, melyet minden, a modernitásra törekvő társadalomnak át kell élnie. Pontosán érzelmi töltete miatt

⁵ Lásd mindehhez: ALTERMATT: *Das Fanal von Sarajevo*, 1996.; Uő: *Vom Wahn des Ethnonationalismus in Europa*, 1997.

⁶ 1Tím 3,2: „a püspök legyen... józan...”

⁷ 1Thesz 5,6 és másutt is.

⁸ Nem véletlenül beszélünk néha felekezeti családokról.

⁹ ALTERMATT: *Konfession, Nation und Rom*, 29. kk.

képezi a politikai integráló vallást a szekularizálódó világ körülményei között. Ez azt jelenti, hogy az előbbiek értelmében egyfajta szekuláris vallásos értelmében a nemzettudat és a nacionalizmus növekvő mértékben kompenzációs funkciókat lát el. Feltehető tehát a kérdés: mit jelent ez az egyház és a keresztyének számára? Az egyház és a teológia ugyanis nem egy történelem nélküli térben él, korának szükségé és nyomorúságai érintik, s nem vonhatja ki magát hatásuk alól. Mindazonáltal nem csak korának visszénye, amint ezt előbb barátom, Walter Wolf előadásában a svájci és a magyar egyháztörténet két iránymutató személyiségének példáján keresztül is láthattuk.¹⁰ Az egyház és a teológia a követésben áll, s olyan feladatuk van, mely őket egyszerre teszi szuverénné és kísérhetővé. Szuverénné, hisz a keresztyének olyan emberek, akik nem önmagukéi, Krisztus tulajdonai, igazi polgárságuk eszkatológiai minőségű.¹¹ Kísérhetőek, mert szemeik pontosan ezáltal nyílnak fel az ideológiai félrevezetések, az opportunizmus és a hazugságok meglátására (saját soraikon belül is), s ezzel a nyomorúság mélységét megismerik. Ilyenformán Kelet- és Közép-Európa Egyházai és velük a Kárpát-medence református egyházai is a II. világháború után a kommunista jellegű szocializmussal való szembesülésük során, s az immár 20 éve tartó átmeneti folyamatban rákényszerültek, hogy saját régebbi és újabb tapasztalataik fényében számot adjanak a gondolataikról és beszédükről (hallgatásukról is!), nem utolsósorban az „etnonacionalizmusra” való tekintettel. Ezenközben nem kerülhetik meg, hogy az „egyházi és teológiai útkezesések mérlegének” megvonásakor a mércét a Barmeni Hitvallás első téziséből eredeztessék:

„Jézus Krisztus, ahogy nekünk róla a Szentírás bizonytságot tesz, Istennek egyetlen Igéje, akire hallgatunk, s akinek életünkben és halálunkban bizalommal és engedelmisséggel tartozunk. Elvetjük azt a hamis tanítást, hogy az egyháznak, igehirdetése forrásaként, Istennek ezen az egy Igéjén kívül még más eseményeket és hatalmasságokat, alakulatokat és igazságokat is Isten kijelentésének lehetne és kellene ismernie.”¹²

A teológiának feladata a hitismereteket úgy átgondolni, hogy azok magja az egyház feledékeny tudatában rögzüljön. Maga nem könnyítheti meg feladatát, s az opportunizmus nem kevésbé veszélyezteti, mint az egyházvezetést, melyet ihletőként kellene szolgáljon.

Előttünk járt generációk tévedése miatt nem viselünk ugyan közvetlen felelősséget, de felelősek vagyunk azért, hogy azok ne ismétlődjenek meg. Engedjék meg, hölgyeim és uraim, hogy rákérdezzek: „Barmen” valóban mögöttünk van? Nem sokkal inkább úgy áll a dolog, hogy „Barmen” mindegyre újra előttünk áll, teológiai beszédünkre és egyházkormányzó cselekedeteinkre rákérdezve? Balog Zoltán szavaival élve: „Az új iránykeresésekről sokat beszélnek Magyarországon, pontosan a teoló-

¹⁰ Wolf: Sind geschichtliche Ereignisse ein Zeichen der göttlichen Offenbarung?

¹¹ Vö. Fil. 3,20.

¹² A Barmeni Teológiai Nyilatkozat, melyet Barmeni Hitvallásnak is szoktak nevezni, a Hitvalló Egyház teológiai alapvetését képezte a nemzetiszocializmus idején. Elfogadására a wuppertal-barmeni első hitvalló zsinaton került sor 1934. május 29–31. között. Napjainkban sok protestáns meghatározottságú egyház számára az iránymutató tanító- és hitvalló irat. Vö. Busch: Die Barmer Thesen, 2004.

giában és az egyházban is. Sok elképzeléssel szembesülünk, melyek a dolgok menetének magyarázatát ígérik, s hogy ezzel a jövő útja világosan szemeink előtt van. Hogyan jönnek azonban ilyen nézetek létre? Milyen ismérvek alapján járunk el az egyház közelmúltjával és jövőjével kapcsolatos vitákban?”¹³ Lehet, hogy Balognak igaza van, lehet, hogy 20 évvel a rendszerváltás után még nagyon korán van mérleget vonni. Soha nem túl korai azonban arra rákérdezni, milyen kritériumok alapján járunk el teológiai ítéleteink megalkotásakor. Jó nekünk ezenközben arra figyelni, amit igen tisztelt barátom, Bolyki János¹⁴ már 1991-ben, az utolsó évtizedekre nézve a „teológia magyarországi széthullásának” okairól írt:

„... előbb kimaradt a prófétai hang, [...] aztán az evangelizáció hangja [...] Utána következett az etikai minőség hiánya[...] Legnagyobb bűnünk azonban az volt, hogy a legnagyobb mozgósító erő nem Isten és felebarátaink szeretete volt [...] Döntéseinkben nem azt kérdeztük: Mit kíván Jézus tőlünk? Hanem: mit kívánnak a hatóságok?”¹⁵

Hogyan járunk el tehát, hogy teológiai iránymutatást találjunk a nemzeti korszakkal kapcsolatosan?

III.

Erről a kérdésről a következőkben egy *kérdés*, egy *válasz* és egy rövid *indoklás* segítségével szeretnék szólni.

Kérdés: Mi a keresztyén hazája?

Válasz: A világ, a föld, Isten jó teremtése

Indoklás: A nép és a nemzet olyan helymeghatározásokat adnak meg olyan emberek együttélésére vonatkozóan, akik többé-kevésbé közel állnak egymáshoz, s a közös nyelv, kultúra és történelem összekötheti őket. Ez egy közös kollektív identitást tesz lehetővé. Az életvalóság eme közös tere tehát természeti tényezők által meghatározott. Ilyenformán ez a teremtés körébe tartozik, Barth ebben az összefüggésben az „ordinatio diviná”-ról beszél. Egy ilyenforma történetileg esetleges közös jellegzetesség azonban nem képez teremtési rendet egy parancs vagy éppenséggel törvény értelmében. Legkésőbbben akkor, amikor a nemzeti identitás ideologizálttá lesz, s ennek következtében egy ember alapvető meghatározottságává válik, sőt éppenséggel küldetése, vagy hivatásává válik vallásos értelemben véve, ekkor kívánatlik meg a töprengés és az evangéliumon iskolázott ítélőerő gyakorlása. Ebből következik a következő kérdés és felelet:

¹³ BALOG: Beobachtungen zur theologischen Neuorientierung, 217.

¹⁴ A budapesti Károlyi Gáspár Református Egyetem Teológiai Karán az újszövetségi tudományok professzora.

¹⁵ BOLYKI: Die theologischen Grundlagen der Erneuerung der Kirche, 17. k.

Kérdés: Mit tart a keresztyén az emberi faj fajra, osztályra, nemzetre való felosztásáról?

Válasz: Egyáltalán semmit.

Indoklás: Ilyen, történetileg meghatározott (etnikai) identitás lehet időlegesen meghatározott. Meghatározza az egyén sorsát és generációkat átívelően a család és a nép sorsát is, de a keresztyén identitás ott alakul ki, ahol az emberek Isten Jézus Krisztusban megszólító szavát hallják, abban bíznak, s életükkel annak igyekeznek megfelelni. Az etnikai identitás származásunk által meghatározott, a keresztyén identitás a jövőre néz.¹⁶

Kérdés: Mivel tartozik a keresztyén a nemzetnek, a nyilvánosságnak?

Válasz: Az evangéliumról szóló bizonyágtétellel. Az igazsággal tehát és csakis az igazsággal.

Indoklás: A keresztyén hit lehetővé tesz a maga egyetemes igénye révén éppen úgy kritikus, mint szabad hozzáállást a saját nemzethez és néphez.¹⁷ A nemzet fontos, de nem szent.

Kérdés: Mivel tartozik a nemzet, a nyilvánosság a keresztyéneknek?

Válasz: A lelkiismeret és a hit szabadságával és a jogállamiság biztosításával.

Indoklás: A nemzet tartozik a keresztyéneknek (ezen túlmenően azonban az egész népnek is) azzal, hogy hatalmát nem abszolút értelemben használja, mert azt állandó jelleggel egy hatalmasabb erő korlátozza, keresztyén szempontból ez Isten, „akinek a [nemzet] szolgálója”.¹⁸ Mint ilyen, a nemzet tartozik minden embernek azzal, hogy hatalmát az emberek „javára” kamatoztatja és így a jog- és életbiztonságot garantálja.¹⁹

Kérdés: Szeretheti-e a keresztén a nemzetet, melynek tagja teljes szívéből és tevőlegesen?

Válasz: Igen, ha a „nemzet” az embereket jelenti, akikkel származása és történelme összekapcsolja. Nem, amennyiben a nemzetből egy tartalom nélküli fogalom, vagy embereket semmibe vevő bálvány lett.

Indoklás: A szeretet kettős parancsa²⁰ a keresztyéneket a valóság nem kizárólagos értelmezésére készíti, hanem mindenkor az etika egyetemes igényének figyelembe vételére kötelez. A nemzeti identitás tehát mindenkor „nyílt identitásként” megelendő, s a nemzeti hovatartozás nem összeegyeztethető a xenofóbiával.

¹⁶ Kol 3,9. k.: „Ne hazudjatok egymásnak, mert levetkőztétek a régi embert cselekedeteivel együtt, és felöltöztétek az új embert... itt már nincs többé görög és zsidó, körülméltés és körülméletlenség... szolgál és szabad, hanem minden és mindenekben Krisztus”

¹⁷ Vö. a Barmeni Hitvallás 2. cikkelyét, hogy ugyanis Krisztus által „történik meg a világ istentelen megkötöttségeiből való boldog felszabadulásunk, az ő teremtményei (az 1Tim 2,4 értelmében: minden teremtmény) szabad hálás szolgálatára”

¹⁸ Róm 13,4.

¹⁹ Hivatkozással RICH: Kirche und Demokratie, 163. k. – A hivatkozást Walter Wolfnak köszönhetem.

²⁰ Mk 12,3. k.

IV.

Most, mielőtt referátumom végéhez érnék, az eddig elmondottakat konkrétan ki szeretném élezní. Kérem, értsék úgy, amint azt elgondoltam és elmondom: kérdés és nem kritika ez az Önök nemzetének és kultúrájának egy barátja által megfogalmazva:

Kérdés: Milyen feladata van a magyar református keresztyének a megosztott nemzetére nézve?

Válasz: Nem belefáradni abba, hogy szóval és tettel népének megbékélését és megértését munkálja, a szomszédos népek felé még akkor is, ha előítéletekkel és félelmekkel szembesül.

Indoklás: Mi mindannyian nem kozmopolitáknak születtünk, hanem meghatároz minket kultúránk, s ahhoz való lojalitásunk. Ez a kötöttség nem mellékes és nem lebecsülendő. Viszont nem is szabad vallásosan felmagasztalni. Pontosan ellenkezőleg: Az emberek, akik Jézus Krisztus követésében állnak, e tekintetben a tárgyszerűség jó védőügyvédei lehetnek és így járulhatnak hozzá a megbékéléshez és a nehéz történelmi sebek begyógyulásához is.

Kérdés: Hogyan valósítja ezt meg hatékonyan a református keresztyén?

Válasz: Azzal, hogy református egyházához hűséges, amikor ezt a békítő szolgálatot felvállalja. Amennyiben a meggondolt beszéd és a szolidáris cselekvés által pártfogóan fellép azok érdekében, akik eme megosztottság miatt különlegesen is szenvednek. Amennyiben ezzel egyidejűleg hidakat épít más etnikai és kulturális háttérű emberek felé, s ilyenformán eléri, hogy minden nemzeti kultúra, s így a sajátja is csak a másikkal szembeni tiszteletben követelhet magának létjogosultságot. Nem használ nemzetemnek, ami más nemzetnek árt, hanem csak az árthat neki, ami másoktól elszigeteli.

Indoklás: A kelet-közép-európai változás nemcsak a külső politikai és gazdasági körülményeket változtatta meg, hanem az ott élő emberek önértelmezését is. A kommunisták által ideológiailag elrendelt „internacionalizmus” nem kínált már iránymutatást (ha ezt egyáltalán valaha megtette), s az emberek szabadon foglalkozhatnak nemzetük sorsával. Szükségessé vált egy új nemzeti öntudat kialakulása és a saját nemzeti identitás új beágyazása. Az útkeresés azt is magában foglalja, hogy rákérdezzünk, honnan jövünk, mint például az elmúlt év „90 évvel Trianon után”²¹ emléknapi alkalmából is. Természetes, hogy egy ilyen emlékezésben az egyház is részt vehet, egy ilyen alkalmon részt vesz, de üzenete nem oldódik fel abban, hanem azon túlmutat.

²¹ A trianoni békeszerződés, mely egyike azon békeszerződéseknek, amelyek formálisan is véget vetettek az I. világháborúnak, 1920-ban meghatározta a Magyar Királyság felosztását, miután a Monarchia elvesztette a háborút. Ezzel Magyarország nemzetközi jog alapján korabeli területének kétharmadát elvesztette.

V.

Referátumom végéhez értem, s engedtessek meg enyhén módosított formában azt idézni, amit Fazakas Sándor a „Barth a Kelet–Nyugat konfliktusban” című írásában Bartha nézve megfogalmazott.²² Barth fő szándéka a teológia és az egyház szabadságának a megőrzése és gyakorlása volt a különböző történelmi kontextusokban. Nem egy politikai elmélet, s nem egy emberileg nézve mégoly érthető igény kell, hogy a teológiai munka célját és feladatát meghatározza, hanem fordítva arról van szó, az Isten és az ember szabadságáról kell bizonyosságot tenni, mely a maga rendjén azt jelenti, nem csak mást, de másképpen is mondani, mint a politika. Az „Isten népéhez” (*laos theou*) való tartozás tehát nem oldja fel az anyanyelvhez, a hazához, az etnikumhoz való élettörténeti kötődésünket, de a megfelelő lojalitást erősen viszonylagossá teszi, s egyben új fénybe is állítja. Csak helyeselni tudom Barth azon állítását, melyet Egyházi Dogmatikájában a következőképpen fogalmaz meg:

„Hűség a történetileg Közelhez és nyitottság a történetileg Távolhoz – ezt összeegyeztetni persze mindig azt jelenti, kibírni a feszültséget, az ellentétet áthidalni, s ennek keretében az egyes gyakorlati döntések nagyon különbözőképpen alakulhatnak.”²³

Az egyház és teológia sajátos feladata bizonyosan nem a nemzeti követelések és igények lelkiileg legitimálásában és teológiai megalapozásában áll. Pontosan ellenkezőleg: gyakran az aktuális fejlődések és jelenségek rákényszerítik a feltörekvő nacionalizmus varázslatának megtörésére. A volt jugoszláviabeli véres események megrázó szemléltetése annak, mi történik, amikor egy nagy népegyház ebben kudarcot vall. Egy egyház azonban, mely „Isten szabad kegyelmének üzenetét minden nép felé” hirdeti²⁴, nem gyakorolhatja e feladatát másképpen, mint azzal, hogy a nép és a nemzet sorsában részt vállal, ezt a sorsot viseli és vállalja, s nem utolsósorban közbenjáró imádsággal a hazáért imádkozik. Azonban ez a szolidaritás is a „keresztyén ember szabadsága”²⁵ által meghatározott. Az egyház akkor áll meg, ha kitart eme legsajátosabb szabadsága mellett. Az egyház akkor hullik a porba (s teszi önmagát feleslegessé²⁶), amikor önnön legsajátosabb szabadságát megtagadja és valamely világi javakra vagy világi értékekre becseréli.

Most, amikor már rövidesen adventre és karácsonyra kell készülnünk, egy a svájci református énekeskönyvben fellelhető énekből vett idézettel szeretném zárni megköszönve Önöknek a türelmes hallgatást és a megértő együttgondolkodást. Ez az ének a következő kéréssel zárul: „Óh jöjj, s vezess ki erős kézzel a nyomorból (a hazátlanság és védtelenség értelmében) a szülőhazánkba.”²⁷

(ford. Ferencz Árpád)

22 FAZAKAS: Karl Barth im Ost–West-Konflikt, 269.

23 BARTH: Kirchliche Dogmatik III/4, 336.

24 Vö. a 6. Barmeni cikkellyel.

25 Vö. Denkschrift aus 30 Thesen von Martin Luther, 1520

26 Mindez egy egyházi segélyszervezetre is áll.

27 Gesangbuch der evangelisch-reformierten Kirchen der Schweiz, Basel und Zürich, 1998; 361. számú ének.

Irodalom

- ALTERMATT, URS: *Das Fanal von Sarajevo*. Ethnonationalismus in Europa, Zürich, Verlag Neue Zürcher Zeitung, 1996.
- ALTERMATT, URS: *Konfession, Nation und Rom*, Frauenfeld, Huber, 2009.
- ALTERMATT, URS: *Vom Wahn des Ethnonationalismus in Europa*, Vortrag anlässlich des 50. Jubiläums der Casa Locarno, Zürich, HEKS, 1997.
- BALOG, ZOLTÁN: *Beobachtungen zur theologischen Neuorientierung in der Reformierten Kirche Ungarns seit 1989*, in: *Evangelische Theologie*, 55 (1995), 217–229.
- BARTH, KARL: *Kirchliche Dogmatik III/4*, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1957.
- BOLYKI, JÁNOS: *Die theologischen Grundlagen der Erneuerung der Kirche*, in: *Confessio* 15 (1991/1), 6–22.
- BUSCH, EBERHARD: *Die Barmer Thesen, 1934–2004*. Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 2004.
- FAZAKAS, SÁNDOR: Karl Barth im Ost-West-Konflikt, in: BEINTKER, M. – LINK CHR. – TROWITSCH M. (Hg.): *Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1953–1950)*, Widerstand – Bewährung – Orientierung, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2010, 267–286.
- RICH, ARTHUR: Kirche und Demokratie, in: Ders: *Glaube in politischer Entscheidung*. Beiträge zur Ethik des Politischen, Zürich-Stuttgart, Zwingli-Verlag, 1962, 157–176.
- WOLF, WALTER: *Sind geschichtliche Ereignisse ein Zeichen der göttlichen Offenbarung?* Arthur Rich und Ervin Vályi-Nagy über geschichtstheologische Deutungsmuster, Referat vom 4. November 2010 an der Reformierten Theologischen Universität Debrecen anlässlich seiner Ehrenpromotion.

RECENZIÓK

PÁKOZDY LÁSZLÓ MÁRTON

Szövetség és hűség. Tanulmányok

Szerző: Pákozdy László Márton
ISBN 978 963 558 166 5
Kiadó: Kálvin Kiadó, Budapest, 2010 (215 oldal)

Az adósságot törleszteni kell. Nemcsak a kereskedelmi bankok világában igaz ez a tétel, hanem a tudományművelésben is. A szülőváros, a magyar reformátusok közössége, valamint két felsőoktatási intézmény egyaránt felismerte ezt Pákozdy László Márton centenáriumán. Ünnepezték a szülőváros, emléktábla avatására került sor Hódmezővásárhelyen; ezen kívül tudományos ülést tartott a Doktorok Kollégiuma nyári konferenciáján, ősszel pedig a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara és a Debreceni Református Hittudományi Egyetem. Az évfordulóra a Kálvin Kiadó gondozásában jelent meg a *Szövetség és Hűség* című kötet, válogatást adva a professzor tanulmányaiból, Marjovszky Tibor (DRHE Bibliai Teológiai és Vallástörténeti Tanszék) szerkesztésében.

A kötet kilenc tanulmányt tartalmaz Pákozdy László életművéből, az 1938 és 1982 közötti időszakból – tehát gyakorlatilag a szerző pályáját követhetjük nyomon mintegy 200 oldalon, ezt egészíti ki a tudós műveinek válogatott bibliográfiája 1930–1985.

A bevezető tanulmányt Hodossy-Takács Előd (DRHE Bibliai Teológiai és Vallástörténeti Tanszék) írta, *A vallás-*

történet és bibliai teológia tanszéke: egy tudományos-oktatási modell érvényre juttatása a 20. század derekán címmel. A szerző nem a tisztelgő kötetek kezdetén szinte kötelezően megjelenő méltatást írt, hanem arra tett kísérletet, hogy bemutassa azt a tudományos közeget, ami meghatározta Pákozdy felfogásának alakulását.

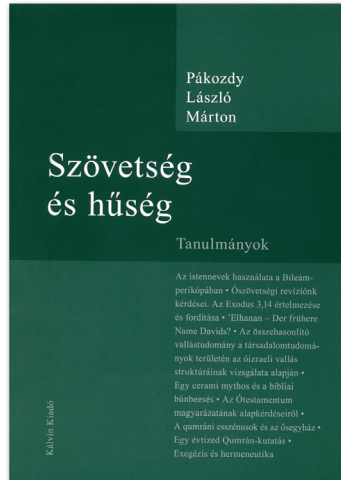
A kilenc tanulmány sokat elárul arról, hogy milyen az igazi teológus. Az életmű megdöbbentő, a szerző teljes magabiztossággal mozgott az exegézis és a vallástörténet területén, az ó- és az újszövetségi tanulmányok átfogó és részletkérdéseivel egyaránt tökéletesen tisztában volt. Kitűnően ismerte az intertestamentális irodalmat is. Munkájának komoly hatása volt gyakorlati teológiai téren, rendszeres teológiai érdeklődését számtalan helyen elárulja, de egyes írásai ökumenikus nyitottságáról is árulkodnak (ezek illusztrálására I. a debreceni emléknapon elhangzott előadásokat). A kötetből kiderül az is, hogy a jó teológus nem egyszerűen igényes, de maximalista, és vitára is nyitott. Lásunk erre két példát!

Ószövetségi revízióink kérdései. Az Exodus 3,14 értelmezése és fordítása című írásban (28–48.) a szerző külön-

böző héber nyelvtanok, szótárak és keleti szöveggyűjtemények szövegeit és igeidőfelfogását elemzi hosszú oldalon át annak érdekében, hogy bemutassa a Magyar Bibliatanács elnöksége számára a vonatkozó igehely „*leszek, aki leszek*” formában történő fordítása mellett szóló érveket. Megjegyezhető, hogy a legújabb bibliafordítás is a „*vagyok, aki vagyok*” fordítást adja – kíváncsian várjuk, hogy a jelenleg folyó revízió hoz-e ebben a kérdésben változást. A másik, vitakészség szempontjából feltűnő írás a 83–93. oldalakon olvasható: *Egy cerami mythos és a bibliai bűnbeesés*. Ezt a tanulmányt egy néprajztudósi közlemény ihlette, melyben egy 1930-as évekbeli et-

nológiai kutatás mitológiai eredményei kerültek összehasonlításra a bibliai őstörténet első felével. Rögtön felvetődik ilyenkor egy módszertani kérdés: összevethető-e egyáltalán egy Új-Guineától nyugatra található szigeten felbukkant mítosz a bibliai szöveggel? Ha erre az összevetésre sor kerül, milyen megfontolások mentén beszélhetünk legitim kutatásról? A válasz: az első lépés minden esetben csak a bibliai szöveg eredeti kontextusában történő megértése és komolyan vétele lehet. Ehhez kell teológusnak lenni. Ezt kell megtanulni a ma teológus nemzedékének is.

Hodossy-Takács Előd



OROSZ GÁBOR VIKTOR

Idegen méltóság. Preimplantációs genetikai diagnosztika és az emberi méltóság elve a teológia kontextusában

Szerző: Orosz Gábor Viktor
ISBN 978 963 236 166 6
Kiadó: L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2009 (170 old.)

A hazai magyar nyelvű (amúgy sem túlságosan bőséges) bioetikai szakirodalom nem dicsekedhet sok hazai alkotással. Mindezek mellett a bioetikai szakirodalomban, s ezzel együtt járóan a bioetikai szakmai vitákban is jelentősen alulreprezentált a teológiai etika. Orosz Gábor Viktor könyve nem kevesebbre vállalkozik, mint ennek a hiánynak jelzésértékű pótlására. A L'Harmattan Kiadó gondozásában megjelent, külső kivitelében visszafogottan elegáns, belső kivitelben áttekinthető és jól használható könyv arra hívja fel a közvélemény figyelmét, hogy a fontos bioetikai kérdésekhez a protestáns teológiai etikának is van hozzászólni valója. Olvasóként, bár nyilván nem elfogulatlan olvasóként, be kell valanom, ez egy sikeres vállalkozás.

A szép magyarsággal és olvasmányos stílusban megírt szakkönyv (hiszen végső soron egy teológiai doktori dolgozat kiadott változatával van dolgunk) úgy vezet be a címben jelzett kérdések nagyon is komplex tematikájába, hogy az olvasónak végig megmarad az értelmezési, értékelési szabadsága, de közben olyan impulzusokat nyerhet, amelyek továbbsegíthetik a kérdéstről való önálló gondolkodását.

A könyvhöz Czeizel Endre ismert orvos-genetikus írt előszót, aki a következő szavakkal jellemzi az írásmű egészét: „*Dr. Orosz Gábor felfogása különösen két szempontból imponáló. Egyrészt tudja, hogy nem vagyunk az abszolút igazság tudói, ezért e végső állásfoglalás e kérdésekben még korai. Legfeljebb a jelenlegi »utolsó előtti« véleményyt tudjuk kifejezni... A másik, hogy lépést kell tartanunk a tudomány szédületes új eredményeivel, és nem dogmákkal, hanem a társadalmi lényre vált emberiség mindenkorai morális elveinek figyelembevételével kell a felmerülő új kihívásokra a lehető legjobb választ adni.*” (11. old.)

Véleményem szerint Orosz Gábor könyvének igazi értékét az adja, hogy teológus gondolkodik teológusként a mai modern embert elevenen érintő kérdésekről, s mindezt egy olyan teológiai premissza, a „*dignitas aliena*” (idegen méltóság) alapján állva teszi, mely markáns teológiai vonalat rajzol meg az egyre parttalanabbá és arctalanabbá váló vitában. A vonatkozó nemzetközi szakirodalom tanulmányozása egyre inkább arra a kérdésre készíti a gondolkodó teológust, hogy mi is történik tulajdonképpen a vitákban résztvevő

teológusok „teológiai profiljával”, azaz saját és sajátos teológiai látásmódjukkal. Orosz Gábor esetében ezt a kérdést egyetlen pillanatra sem kell feltennünk, a már a bevezetőben meghatározott teológiai arcél markánsan jelentkezik az egyes kérdések tárgyalása során, de úgy, hogy közben a szerző vitaképes marad a más tudományok sajátos kérdéseit felvető vitapartnerei irányába. Czeizel Endre előszavában a modern genetikai forradalmat egyfajta „modern Taigetoszhoz” hasonlította (10. old), s a könyv első fejezete éppen ezt a kérdést írja körül oly módon, hogy a kérdésben némiképpen tájékozatlan olvasók is egy nagyon világos körképet kapnak arról, mi is történik valójában a modern genetikai forradalomban, milyen helyzetbe került az ember a maga alapvető és az élet mélyrétegeit meghatározó passzivitásának egyfajta aktivizmusra cserélésével.

Ennek kapcsán a szerző világosan tisztázza, hogy miként is értelmezhető ebben a kontextusban az emberi méltóság, illetőleg annak etikai és jogi vonatkozásait, és kitér arra is, hogy az emberi méltóság hogyan függ össze az érző lény méltóságával, illetőleg mi köze mindennek az emberi génállomány méltóságához. Mindjárt e bevezető részben megfogalmazódik egy olyan gondolat, melyet érdemes lenne nagyon komolyan megszívlelni a hazai bioetikai vitákban is: *„Erkölcsei konfliktushelyzetekben ezért szükséges különbséget tenni az emberi méltóság feltétlen elve és az emberi élet védelmének elve között... az emberi méltóság elve az alapja az emberi élet védelemének, de téves lenne csupán arra redukálni.”* (31. old.) A liberális bioetikai és biopolitikai irányzatokkal szemben a szerző az öszszegző részben megállapítja, hogy „az

emberi genom védelme és az emberi méltóság elve közötti összefüggés nem értelmezhető úgy, hogy például a genetikai diagnosztika során a betegségre mutató gének diagnosztizálása az ember méltóságának közvetlen megsértése lenne.” (uo.)

A könyv második fejezete az emberi méltóság és a preimplantációs genetikai diagnosztika összefüggéseivel foglalkozik. Egy recenzióban sem hely, sem megfelelő terjedelem nem áll rendelkezésre a dolgozat teljes bemutatására, de mindenképpen ki szeretnék említeni néhány olyan momentumot, melyeket különösen is fontosnak tartok, s melyek, szubjektív véleményem szerint a dolgozat ezen részének különleges értékét adják. Ezek közül első helyen kell említünk a világos fogalmi tisztázásokat, melyek magát a kérdést írják körül és a laikusok számára is érthető módon mutatják fel a PGD és PND közötti különbségeket. Ide tartoznak mindemellett azon kritériumok és szempontok ismertetései is, melyek a különböző erkölcsi döntésekben és egyáltalán a preimplantációs genetikai diagnosztika alkalmazása kapcsán fontos (bár sok esetben nem deklarált, vagy éppen nem tudatos) szerepet játszanak. Különösen is szívet melengetőnek találok azt, hogy a szerző, egyébként a magyar nyelvű szakirodalomban talán először, teret szentel az úgynevezett SKIP-érvek bemutatásának. A SKIP-érvek néven ismert vitaelemek a nyugati teológiai szakirodalomban és egyáltalán a vitában meglehetősen elterjedtek, de magyar nyelvű leírásukkal eleddig adós maradt a teológiai, s meglátásom szerint a filozófiai szakirodalom is. A bioetikai vitákban a spéciesz-, kontinuitás-, identitás-, potencialitásérvek olyan érvcsoportok, melyek vagy tiszta, vagy kevert

formában, de minden teológiai-filozófiai szakmai vitában jelen vannak – éppen ezért jelentős érték ezeknek világos és tiszta magyar nyelvű bemutatása.

A szerző ez után a fogalmi és tartalmi tisztázás után vezeti be a saját teológiai álláspontját meghatározó paradigmát, amely Helmut Thielicke személyéhez kapcsolható, de amelyet a szerző az idegen méltóság eredeti kontextusán messze túlmutatva használ fel egy markáns teológiai állásfoglalás megfogalmazása érdekében. Orosz Gábor nem egy elfogult gondolkodó, hiszen nem rejti véka alá azt, hogy a „dignitas aliena” fogalmának használata nem problémamentes, hanem reflektál azokra az esetleges problémákra is, amelyeket a fogalom használata magával hoz. Ebben a részben különösen is találónak éreztem a nyelvileg is nagyon világos szembeállítást, mely éles különbséget tesz a „homo faber” és a „homo fabricatus” között, felmutatva ezzel, hogy az ember sokszor a „technikailag megtehető és az erkölcsileg elfogadható” határán mozog. A szerző értekezése és érvelése nem lezárt, lehetőséget kínál arra, hogy a másfajta érvelésre nyitott vitapartnerek legalábbis átgondolják a teológus sajátos nézőpontját.

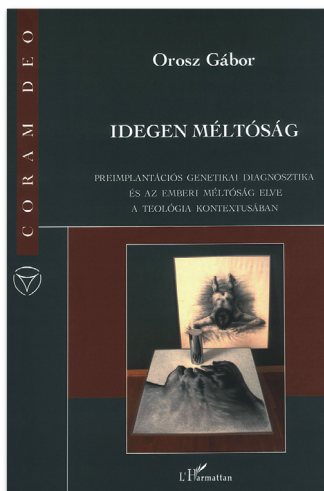
Ebben az összefüggésben különösen is fontos a következő fejezet, melyben a szerző az idegen méltóság kérdéskörét tárgyalja a kortárs teológiai párbeszédbe ágyazottan, s közben olyan fogalmak és fogalomtársítások tisztázására is sor kerül, melyek a mai nyugati teológiai vi-

tákban evidenciák, de a hazai teológiai és filozófiai vitákban nem jelennek meg különösen hangsúlyosan (l. pl. perszonalitás és testi integritás, vagy az ember transzempirikus méltósága). Itt külön kiemelendő a teológiai etika sajátos nézőpontját felvillantó eszkatologikus perspektíva (4.14. fejezet), mely az elő-

biekben megfogalmazott kiérdemelhetetlen és elidegeníthetetlen méltóság (3.2.1. és 3.2.2. fejezetek) egyenes folytatásaként a teológus markáns érvelési vonalát viszi tovább.

Elvi szempontból fontos és a teológiai véleményalkotás szempontjából tanulságos és előremutató az 5. fejezet, melyben az idegen méltóság etikája és a teológiai véleményalkotás összefüggéseit

tárgyalja a szerző. Örömmel olvastam a fejezet felelősségről és felelősségvállalásról szóló részét (5.2.1.), melyben a szerző Johannes Fischerre hivatkozva, teológiai etikát művelőként az evangélium szellemében a „kisajátított világ antitézisében” szemléli a világot és ebben az erkölcsi kérdéseket (132. old.). Itt fogalmazódik meg a következtetés is, hogy ugyanis a keresztyén teológiának és egyháznak *„nem csupán az ember »idegen« méltóságának hirdetésével, hanem konstruktív megszólalásaival is felelősséget kell vállalnia az »egyének tömegeiért« azokban a döntési helyzetekben, amelybe a modern orvostudomány lehetőségei által kerülnek, vagy kerülhetnek.”* (133. old.) Fontos kérdést érint a disszertáció abban is, hogy megfogalmazza, az egyháznak a „bálványok



kritikája” és a „társadalom formálása” közötti köztes szerepére hívja fel a figyelmet Karl Wilhelm Dahn nézeteire hivatkozva. Előremutató, és az abszolút biztos, s mint olyan kész megoldásokat váró, s csak az ilyen megoldásokat elfogadó magyar olvasóközönség számára elgondolkoztató a szerző megállapítása, hogy a megigazulástan alapján állva léteznek olyan erkölcsi konfliktushelyzetek, amelyeket nem lehet „bűntelenül” megoldani. A dolgozat egészében érezhető ez az Ulrich Körtner és más kortárs teológusok által képviselt álláspont, melyért a magyar nyelvű teológiai irodalmat olvasó közönség hálás lehet a szerzőnek.

A könyv egy kitekintéssel zárul, s a bevezetőhöz hasonlóan ebben a fejezetben is komoly és széles relevanciájú hivatkozásrendszert találunk, melyen belül a PGD és az egyházi nyilatkozatok szempontjai fejezet (6.1.) széles körű informalitása okán külön is figyelmet érdemel. A szerző határozottan megfogalmazza, hogy az emberi méltóság „több üres frázisnál”, s annak teológiai relevanciája lehetővé teszi a teológiai regulatív elem általános érvényű kiterjesztését is, ezzel ahhoz a sajátos helyzethez kapcsolódva, melyben a jog által garantált semlegesnek kikiáltott térben a modern ember a maga morális, vallási és világnézeti felfogását igyekszik megélni (l. 152–153. old.).

A szerző elkötelezett a keresztyén egyház „nyilvános hermeneutikára kapott elhívása” mellett (Ingolf Ulrich Dalferth) és ez teszi dolgozatát különösen is értékké. Felfogásában az egyháznak nem csupán reakcióival, de akcióival is a keresztről szóló beszéd perspektívájában kell láttatnia a kérdéseket, hiszen: *„Ha nem vesz részt a párbeszédben, vagy azt saját orientációs háttérének felmutatása nélkül teszi, akkor a hallgatás olcsó kompromisszumával elégszik meg a drága kompromisszum helyett, mely éppen a dialógus során megszólaltatott perspektíva által válik drágává, nem pedig maradéktalan elfogadás eredményeként.”* (155. old.)

Orosz Gábor könyvét érdemes olvasni, s széles szakmai hivatkozási anyaga, és a vita állását áttekintő összefoglalásai révén minden bizonnyal haszonnal forgatható könyv lesz a teológiai oktatásban is. Véleményem szerint azonban a könyvnek mindenekelőtt azért van ott a helye minden a bioetikai kérdések iránt kicsit is érdeklődő gondolkodó könyvespolcán, mert elfogulatlanul, de saját orientációs háttérrel maradéktalanul felmutatva érvényesíti a gondolkodva tanuló és logikus észervekkel tanító teológus feladatát, aki komolyan veszi, hogy Krisztus teológiát művelő szolgálójaként maga is „nyilvános hermeneutika” gyakorlására kapott elhívást.

Ferencz Árpád

SZABÓ LAJOS (SZERK.)

A közösségépítő lelkész

Gyakorlati teológiai kézikönyv lelkészeknek és nem lelkészeknek

Szerkesztette: Szabó Lajos

ISBN 978 963 9979 10 9

Kiadó: Luther Kiadó, Budapest, 2010 (301 oldal)

Milyen a jó lelkész? Erre a kérdésre keresi a választ szerző-társaival együtt az Evangélikus Hittudományi Egyetem Gyakorlati Teológiai tanszékének vezetője, Szabó Lajos professzor az általa kiadott és szerkesztett, a Luther Kiadó gondozásában megjelent kézikönyvben, „A közösségépítő lelkész” címen. S bár a felvetett kérdésre, nevezetesen, hogy milyen a jó lelkész, egyházban és egyházon kívül élők egyaránt tudni vélik a választ, időről időre mégsem szükségtelen a lelkipásztori tisztség és hivatásértelmezés átgondolása és újraértelmezése az aktuális gyakorlati tapasztalatok és az erre adott elméleti-teológiai reflexiók fényében.

Tény, hogy Magyarországon az utóbbi 20 évben megváltoztak a lelkészi hivatásgyakorlás egyházi és társadalmi keretfeltételei. A modern kor jelenségei, mint az individualizálódás és pluralizálódás folyamata, a társadalmi élet funkcionális differenciálódása, a vallás privát üggyé nyilvánítása a lelkipásztori tiszt és *egyházi tisztségértelmezés magától érthetőségét is elbúcsúztatta*, s csak nosztalgiával tekinthetünk vissza a

korábbi időkre, amikor – állítólag – minden olyan egyértelmű volt. Nemzetközi és hazai hivatásszociológiai felmérések arról tesznek bizonyosságot, hogy továbbra is távolodik egymástól a reformatori tisztségértelmezés *teológiai definíciója* és a tényleges lelkipásztori szolgálat által meghatározott, ill. kialakult *hivatásképp* attól függően, hogy milyen gyakorlattal, elvárásokkal, kihívásokkal vagy társadalmi változásokkal szembesül a teológiát éppen abszolváló pályakezdő fiatal, vagy hivatását már évek-évtizedek óta gyakorló lelkész. De a modern kor krízisjelenségei ellenére biztató jelek vannak arra nézve, hogy éppen a protestáns egyházak előtt páratlan lehetőség nyílik: a *közösségek építése* egy széthulló, atomizálódott, morális és egyéb válságok által megrázkódtatásokat átélő világban. S bár igaz, hogy az egyházon kívüli vallásosság iránti igény továbbra is teret követel magának, a tapasztalati megfigyelés azt mutatja, hogy az ilyen vallásosság előbb-utóbb elsorvad, mivel nincs motivációja, kapcsolatrendszere és közösségélménye... Vagyis továbbra is a keresztyén egyházak vannak abban a helyzetben, hogy alkalmat, teret és

keretet biztosítsanak az embereknek a találkozásra, kapcsolatteremtésre, a sorsközösség felvállalására, vallásos és erkölcsi értékek közvetítésére. Ezt a lehetőségét a teológia nyelvén (is) „közösségépítésnek” nevezzük, és megfelel protestáns egyházértelmezésünknek, ekkleziológiai látásunknak. Ez a lelkipásztori szerep- és hivatásértelmezést is új dimenzióba helyezi. Erre a lehetőségre érez rá Szabó Lajos könyve, és keresi azokat a teológiai és gyakorlati kritériumokat, amelyekre feltétlenül figyelniük kell már a lelkészképzés ideje alatt, de később, a továbbképzések és a lelkipásztori életpálya kísérése, támogatása során is.

A gyűjteményes, de tematikailag szorosan összefüggő tanulmánykötet öt részből áll. Már az első rész, „*Kontextusban a képzés*” jelzi a fent említett egyházi és társadalmi keretfeltételek változásait, és ebben az összefüggésben kívánja elhelyezni a gyülekezeti élettel szembeni megváltozott elvárásokat és az erre adott lehetséges választ: az új típusú missziói kompetencia felvállalását. Ez pedig nem más, mint annak az igénynek a felismerése s teológiai megalapozása, hogy a gyülekezet minden élettevékenysége nyilvános térben történik, sőt a gyülekezet élete nyilvánosságot motivál, amelyet „csak” hagyományos és kötött szolgálatok formáival nem elégséges kísérni. Szükség van lelkészek és nem lelkészek kreatív hozzáállására, elkötelezettségére, a megváltozott körülmények józan számbavételére, s ezek kompetens teológiai reflektálására. A gyülekezetépítés e missziói elkötelezettsége nem teszi feleslegessé az olyan kérdéseket, mint hogy „mi teszi vonzóvá gyülekezetünket?” illetve „hogyan növekedjünk”? Vagyis nem a hitigazságok kizárólagos

képviselésének igénye kell, hogy jellemezze ezt a magatartást, hanem az a feszítő kérdés, illetve elkötelezettség, hogy „tartozunk az Evangéliummal a világnak!” Nem a hitigazságok feladásáról van itt szó, vagy olcsó kompromisszumok megkötéséről egy vélt, de kétes népszerűség megőrzésének kedvéért, hanem a hit leleményességéről, amely az egyház ügyét a lelkészek és a laikusok közös ügyévé teszi. A közös szolgálatban egymásra kell, hogy találjon a hittudomány és a környezet igénye, a teológiai kompetencia és a kontextus, de ennek azzal a józansággal kell történnie, amely számol a hagyományos struktúrák meglévő erőforrásaival és a kreatív-innovatív megoldások ígéretes erejével. Egy ilyen missziói paradigmával rendelkező egyház viszont nem hagyatkozhat a véletlenszerűségek és spontaneitások sorozatára – elengedhetetlen a lelkészek és a gyülekezeti munkatársak tudatos képzése, a gyakorlati képzés személyi és gyülekezeti feltételeinek nem esetleges kiválasztása, fejlesztése, korrigálása.

A következő fejezet a „*lelkési élet csomópontjai*” mentén veszi számba a lelkész életpálya nehézségeit és problémáit, az olyan – sokszor még ma is tabuszámba menő – kérdésekre keresve a választ, hogy mennyire vannak jó lelki és mentális állapotban a lelkészek, hol kereshetnek gyógyulást a kiegészítő küszködők, milyen preventív strukturális változásokra és változtatásokra, közelebbről egyházvezetési döntésekre van szükség ahhoz, hogy a gyülekezet épülésének humán erőforrása ne leépüljön, hanem „örömmel és tiszta szívvel” végezhesse tovább szolgálatát. Sajnos meg kell állapítani, mint ahogy a fejezet tanulmányai sem hallgatják el, hogy adott esetben a közegyházi légkör

és állapotok is felelősek a személyes krízishelyzetek kialakulásáért vagy nem megfelelő kezeléséért, ugyanakkor gyakran teljesen egyedül maradnak lelkészek (és nemcsak lelkészek) magánéleti problémáikkal, kudarcélményeikkel, az eredménytelenség kínzó érzésével. Ehhez kapcsolódóan a harmadik rész tanulmányai az elengedhetetlen „Lelkeszi kompetenciák” követelményéről, kialakításáról, fejlesztéséről és fejleszthetőségéről értekeznek. Vannak alapkészségek, amelyek nélkül a közösségépítő lelkeszi munka az imént ismertetett keretek között elképzelhetetlenek, amelyek az Ige meghallását, megértését és különböző formákban történő közvetítését teszik lehetővé, s közben arra nézve is segítséget nyújt a fejezet, hogy miként „tartsuk karban” képességeinket, akár az önismeret vagy a továbbképzés lehetőségei által. De ugyanilyen fontosak a visszajelzések és a lelkeszi munka korrekt és hiteles értékelése, amely szintén nem idegen protestáns egyház- és tisztsegtértelezésünktől, egyháztörténeti példák igazolják vissza gyakorlatát, de modern korunkban elsikkadni látszik a „szakma” individualizálódása vagy éppen a közösségi aspektus elsoványodása következtében.

A negyedik rész a *lelképásztori szolgálat klasszikus formáit* veszi számba (családlátogatás, kazuáliák, diakónia, gyülekezetvezetés tanulója stb.) a gyülekezetek megváltozott életvitelére való

tekintettel, amelyek ugyanúgy végezhetőek, mint korábban, de bizonyos tekintetben átgondolásra és új hangsúlyok elhelyezésére van szüksége, esetleg eddig ismeretlen részfeladatok integrálását teszik szükségessé. A lényeg az, hogy míg korábban – tradicionális egyházi struktúrákban és nép-egyházi keretekben – e szolgálatok sora a lelképásztorok kiváltsága (vagy éppen adóssága) volt, ma már sokkal inkább a „korporatív működés” formájában a leghatékonyabbak, főleg ha a gyülekezet- és egyházépítést rendszerben szemléljük. Fontos, hogy a lelkészek és laikusok közös szolgálatában nem elég a jóindulat és a közös lelkesedés; a szolgálat munkatársak képzése, felkészítése és koordinálása nélkül elképzelhetetlen, de ebben a lelkésznek újból kulcsszerepe lehet. Igen tanulságos a vizitáció, ill. az egyházlátogatás rendszerének átgondolása, hiszen a gyakorlatban itt érhető leginkább tetten a koncepció hiánya vagy a szokás tehetetlenségi nyomtatéka. A tanulmány szerzője Lutherrel együtt vallja, hogy a vizitációnak teológiai és nem adminisztratív alapja van – nem rendeletekkel, rendelkezésekkel kell kormányozni, hanem pásztori látogatásokkal, amelyek kellő felkészültség nélkül többet ártanak, mint használnak. A vizitációnak a feladata nem a válságkezelés, vagy a számokról, adatokról való meggyőződés, hanem segítségnyújtás abban, hogy egy-egy gyülekezet



merjen „többet álmodni” saját jövője tekintetében.

Végül, az ötödik fejezetben – *Közös lépések a növekedésért* – a gyülekezet irányításának mai eszközeit, lelkészek és „civiliek” együttműködésének mai kor által diktált területeit veszi számba a könyv, a menedzsment, a gazdálkodás, a kommunikáció, a média eszközeinek használata terén, új szolgálati lehetőségek átgondolásának és elméleti megalapozásának igényével. E téren végtelenül fontos a feladatmegosztás, valamint az olyan egyházon kívüli szakmai ismereteknek és megoldásoknak az adaptálása, amelyekkel a lelkész természetszerűleg és képesítése következtében nem rendelkezhet, de laikusok, egyéb szakemberek vagy fiatalok bevonása kettős értelemben is ígéretes lehet: egyrészt eddig nem ismert hatékonysággal segítheti a gyülekezet növekedését, a folyamatok belső kontrollját és professzionálisabb irányítását, másrészt a feladatok és a felelőségek felvállalása lelki-hitbeli fejlődést is eredményezhet a gyülekezeti tagok sorában.

A kézikönyv szerzői (elsősorban gyakorló lelkészek és teológiai tanárok) és szerkesztője nem titkolja, hogy a kö-

zösségépítő lelkész és a munkatársak együttműködése veszélyeket és megpróbáltatásokat is hordoz magában. De az egymásra figyelés, a tanulási hajlandóság, az önkritikus szemlélődés fejlesztése, a változtatási készség erősítése olyan lehetőségeket nyit meg lelkészek és az általuk vezetett segédlelkészek, gyakorló lekipászorok és nem lelkészi munkatársak kapcsolatában, amelyek a saját szerep értékelése, az önismeret fejlesztése, a felelősség közös felvállalása terén gyümölcsöző megoldásokhoz vezethetnek a hagyomány és megújulás között a növekedés útját kereső gyülekezeteknek.

A kiadvány hiánypótló munka a hazai protestantizmusban. Didaktikus felépítése, az ajánlott irodalom feltüntetése és a továbbgondolkodást, illetve a téma megértését segítő kérdések kiválóan segíthetik az olvasót – legyen az lelkész, teológiai hallgató vagy az egyház jövődjére iránt elkötelezett gyülekezeti munkatárs –, hogy egyházunk életének és szolgálatának újragondolásában, új utak és megoldások bátor keresésében tájékozódjon, tanuljon és merjen tervezni.

Fazakas Sándor

HOLGER SPÖHR/SARAH KOLLS (HRSG.)

Rechtsextremismus in Deutschland und Europa

Aktuelle Entwicklungstendenzen im Vergleich
[Szélsőjobboldaliság Németországban és Európában.
A kialakulás és a tendenciák összehasonlítása]

Szerkesztők: Holger Spöhr és Sarah Kolls
ISBN 978-3-631-59265-6

Kiadó: Peter Lang Verlag, Frankfurt a. M., 2010 (205 oldal)

A jobboldali erőszak áldozatainak emlékére ajánlott tanulmánykötet arra kívánja felhívni a figyelmet, hogy a jobboldali szélsőséges politikai megnyilvánulások, a politikai radikalizmus, a nacionalista és rasszista indíttatású ideológiák kialakulása és ennek megfelelő társadalmi magatartás, kirekesztés, erőszak és megfélemlítés nem csak a 20. század rossz emlékéi történelmi tanulsága, hanem velünk élő valóság. Az elmúlt évtizedek történései, a gazdasági globalizáció, a szocialista diktatúrák öröksége és az európai társadalmak nagymértékű átalakulása a kontinens népei számára nyilvánvalóvá tették, hogy a szélsőséges politikai eszmék és mozgalmak nemcsak a modernizálódás természetes kísérő jelenségei, hanem a demokratikus jogállamiság és a társadalmi együttélés kultúrája számára jelentenek potenciális veszélyt.

Az írott és elektronikus sajtó évek óta tudósít szélsőjobboldali, ill. radikálisnak nevezett eszmék körüli szerveződésről, etnikumellenes megnyilvánulásokról, a rasszizmus, antiszemitizmus és faji alapú megkülönböztetés, ill. kirekesztés

új formáiról; a tájékoztatás és a nyilvánosság biztosítása mellett azonban a média alkalomadtán túldimenzionálja a jelenséget. Ebben a stílusban született publicisztikák és esszék nem minden esetben objektívek és mentesek politikai tendenciáktól. Éppen ezért figyelemre méltó a recenzió tárgyát képező tanulmánykötet: a tudományos igényű, tárgyilagos és kritikus hangvételű elemzések arra a kérdésre keresik a választ, hogy Németországban és Európa szinte valamennyi országában miért alakulhattak ki újból szélsőjobboldali eszmék, illetve hogyan szerveződnek nemzetiségi alapon vagy nemzetközi kapcsolatok szintjén a radikális csoportok, hogyan tartanak kapcsolatot egymással, milyen ismérvei vannak a szélsőjobboldali kultúrának és rituáléknak. A jelenség azért sem lebecsülendő, mert Európa-szinten több száz, radikális eszmék iránt elkötelezett képviselő rendelkezik parlamenti mandátummal vagy tölt be befolyásos politikai és közéleti tisztséget.

A részben nemzetközi szakmai konferencia eredményeként előállt anyag (Schwarzkopf-Stiftung Junges Europa, Berlin, 2008), másrészt tekintélyes

társadalomkutatói felmérésekre (pl. Bertelsmann-Analysen) támaszkodó elemzések átfogó képet nyújtanak az európai szélsőjobboldaliság természetrajzáról. Általában elmondható, hogy a radikális eszmék kialakulását többnyire társadalomlélektani tényezők motiválják: gazdasági krízis által kialakult vesztes életérzés, a homogen társadalom igénye, tekintélyelvű vezetés, ill. kormányzás igénye, abszolút (ideológiai) igazság és saját meggyőződés érvényesítésének törekvése, közbiztonsággal való elégedetlenség, csalódás a politikai intézményrendszerben stb. Egyes országok szélsőjobb szervezetei határokat átvélő kapcsolattartásra is képesek, bár minél nagyobb szerepet kap a kiváltó okok között az etnicitás védelme a szociális problémákkal szemben, annál kevésbé van erre esély. A nyugati és kelet-közép-európai megnyilvánulások között is észlelhető eltérés: míg az előbbieken (pl. Svédország, Dánia, Anglia) a bevándorlók ellen irányul az agresszív retorika vagy cselekvés, mintegy a „fehér faj” védelmében, a nem migrációs célországokban inkább a saját kisebbségek vagy etnikumok (Magyarország, Szlovákia, Csehország) jelenthetik a kirekesztés célcsoportjait. A kötet a szélsőjobboldalissággal szembeni civil kezdeményezésekről is tudósít, amelyek leginkább az áldozatok védelmére és társadalmi reintegrálására specializálódtak, vagy a „nyilvános terek” viszszaahódítását tűzik ki célul a szélsőséges eszmék propagálásával szemben.

A tanulmánykötet már azért is tanulságos olvasmány, mert olyan jelenségről tudósít, amely a magyar társadalmat és a református egyház környezetét is állandóan lázban tartja; a hazai és nemzetközi sajtó elmarasztaló véleménnyel van Magyarországról, vagy akár a magyar történelmi egyházak állítólagos „társutas” szerepéről. Viszont a mélyebb vizsgálódás előtt kiderül: a magyar társadalomnak történelmi távlatból nézve nem csak egy fajta (jobb) politikai szélsőségről van tapasztalata, és hogy a nemzeti radikalizmus hazai kontextusban és történelmi távlatból más tartalommal bír, mint a nemzetközi sajtóban vagy tudósításokban. A szélsőséges politikai eszmék kialakulása valóban



az együttélést veszélyeztetik, de nemcsak egy, pl. a nemzeti oldalon jelenthetnek veszélyt, hanem más történelmi politikai örökség letéteményeseinek köreiből is. Mindez további tudományos kutatást és feltáró munkát igényel a tisztánlátás és a veszélyek elhárítása érdekében. A protestáns egyházak viszont továbbra is egyfajta kettős elkötelezettség mentén gyakorolhatják társadalmi felelősségüket és végezhetik missziói munkájukat: egyrészt őrizni és tovább kell ápolni a reformáció hozadékaként megteremtett nemzeti-kulturális örökséget, másrészt a keresztyén szolidaritás, ill. felebaráti szeretet azok pártjára szólít, akik kirekesztést, diszkriminációt vagy éppen üldöztetést kénytelenek elszenvedni korunk szélsőséges eszméivel, ill. magatartásformáival szemben.

Fazakas Sándor

HÍREK A DRHE ÉLETÉBŐL

A Doktori és Habilitációs Tanács 2010. április 20-án kelt 5/2010–01. számú határozata, ill. javaslata alapján az egyetem Szenátusa 2010. május 4-én 69/2009–10. számú határozatával választotta Debreceni Református Hittudományi Egyetem díszdoktorainak sorába Thomas Wipf lelkész-egyházelnököt, Bolyki János egyetemi tanárt, Walter Wolf történészt és Andreas Hess lelképásztort. A díszdoktorok laudációja az alábbiakban olvasható.

Thomas Wipf laudációja

Főtiszteletű Szenátus, Kedves Vendégek,
Igen tisztelt Wipf Elnök Úr!

Thomas Wipf 1946-ban született Zürichben. Teológiai tanulmányait Bázelen, Münsterben és Zürichben végezte. A zürichi kantonhoz tartozó Schönenberg gyülekezetének volt lelképásztora 1975–1997-között. Előbb a Svájci Protestáns Egyházszövetség (Schweizerische Evangelische Kirchenbund – SEK) vezetőségének tagja, majd 1999-től pedig elnökévé választják. Ezt a tisztséget 2010-ig tölti be. Felesége református lelkész, két felnőtt gyermeke van.

Th. Wipf a svájci egyházszövetség elnökéül különösen fontosnak tartotta, hogy erősítse az egyházvezetés, egyházi testületek és a missziói munkacsoportok közötti együttműködést, de legalább ennyire elkötelezett volt az iránt, hogy a református teológiai örökség és szociális, politikai, illetve ökumenikus kérdéseket érintő releváns



teológiai felismerések megjelenjenek a közéletben és párbeszédet provokáljanak. Ennek érdekében hajlandó volt egyházvezetőként az egyház strukturális kérdéseinek felülvizsgálatát is elindítani: meggyőződése szerint mind az egyházhoz tartozás, mind pedig az

egyház közjó iránti szolgálata csak megfelelő elkötelezettséggel lehet hiteles. De ugyanilyen következetességnek és nyitottságnak kell jellemeznie az egyházat az ökumené síkján, a saját teológiai mondanivaló és hitbéli meggyőződés felvállalása, képviselése terén. Egy egyházvezetőnek kell rendelkeznie

„vízióval” – Th. Wipf olyan református svájci egyházat látott szeme előtt és ezért szolgált, amely a misszió iránt elkötelezett, ökumenikusan nyitott, társadalmi és politikai kérdésekben pedig kompetens és határozott.

Ezzel a meggyőződéssel és látásával gazdagította az európai ökumenikus munkát: 1999-től a két legnagyobb ökumenikus szervezetben tölt be vezető szerepet: az *Európai Egyházak Konferenciájának* (KEK) *elnökségi tagja*, 2006-ban pedig az *Európai Protestáns Egyházak Közössége* (GEKE/CPCE) Budapesten tartott nagygyűlése *elnökévé* választotta. A KEK-ben az egyházak közötti közeledést, megbékélést és kiengesztelődést sürgető teológus, aki az európai integráció kontextusában is fontosnak tartja az ökumené tagegyházainak közös, szociális és politikai kérdésekben aktuális felelősségvállalását. Ezen belül fontosnak tartotta a sajátos református teológiai örökség, a szabadság és a demokratizálódásban való részvétel hangsúlyos képviseletét, de az EU alkotmányának revízióját is sürgette, hogy megfelelő jogi keretek között végezhesék az egyházak szolgálatukat.

Az Európai Protestáns Egyházak Közössége elnökeként pedig arra törekedett, hogy a tagegyházak közötti tanegyeztetés (Lehrgespräch) által még inkább elháruljanak a közösségvállala-

lás akadályai, valamint a „leuenbergi ökumenémodell” kerüljön minél inkább kiszélesítésre, megélésre.

Th. Wipf több civil fórum, vallás és kultúrák közötti párbeszéd platformján (Open Forum Davos WEF, Svájci Vallások Közös Tanácsa SCR) képviselte és képviseli az evangéliumi keresztyénség értékrendjét és szorgalmazza a vallások, civil kezdeményezések értékközpontú együttműködését, hogy Európa népeit ne a gazdasági érdek, hanem elsősorban a közös felelősségvállalás, szolidaritás, környezetért vállalt felelősség kapcsolja össze, közösen munkálkodjanak a „közös érdekében”.

Az előterjesztésnek különös aktualitást ad az a körülmény, hogy ebben az évben lejár SEK elnöki mandátuma (de továbbra is a GEKE elnöke marad). Egyetemünk által adományozott díszdoktori cím személye, munkássága és svájci testvéregyház iránti megbecsülésünk jelét adja.

Tisztelettel ajánlom az egyetem Szenátusának, Thomas Wipf lelkész urat fogadja az egyetem díszdoktorainak sorába.

Bölcskei Gusztáv

Bolyki János laudációja

Főtiszteletű Doktori Tanács!
Főtiszteletű Egyetemi Közgyűlés!

Tisztelettel terjesztem elő dr. Bolyki János emeritus professzor úr laudációját a *doctor honoris causa* tiszteletbeli cím odaítélése alkalmából. Teszem ezt azal a hálás érzülettel, amelyet nemcsak mint szakmabeli újszövetségi professzor és munkatárs érzek dr. Bolyki János iránt, hanem mint református ember is, aki sok más kollégával és református egyházzal együtt magasan értékeli dr. Bolyki János tudását, munkásságát és református egyházunk javára kifejtett sokévi, máig tartó, gazdagon gyümölcsöző fáradozását.

Előterjesztésemet olyan tényleges adatokkal támaszthatom alá, amelyek széleskörűen igazolják tisztelt újszövetségi professzorunk „rátermettségét” a javasolt tiszteletbeli címre.

Dr. Bolyki János 1931-ben született. Egyetemi tanulmányait a budapesti Teológiai Akadémián végezte 1950 és 1954 között. A segédlelkészi éveket Gyöngyösön, Sárbogárdon és Budapesten töltötte, majd lelkészi éveit Etyeken (1962–1970) és Szentendrén (1970–1982). 1956-ban házasságot kötött Dániel Gabriellával: boldog házasságának gyümölcse két fiúgyermek: János és László.

Teológiai doktorátust 1978-ban szerzett. Mint professzor 1982-től 1996. végéig a Budapesti Református Teológián, s annak jogutódján, a Károli Egyetem Hittudományi Karán működött, ahol az



Újszövetségi Tanszéket vezette. Itt 1998-ban mint nagyra becsült egyetemi tanárt emeritus professzornak választották. Kimagasló munkássága elismeréseképpen a Kolozsvári Teológia 1995-ben, a Miskolci Egyetem Bölcsészettudományi Kara 2004-ben tiszteletbeli doktorává fogadta. 2004-ben a Magyar Tudományos Akadémián nagydoktori címet szerzett. Magyarországi egyetemeken, Szlovákiában,

de Európában és Amerikában is működött vendégtanárként, és számtalan vendégelőadást tartott. Tagja volt több rangos tudományos társaságnak és tanácsnak, mint amilyen pl. Studiorum Novi Testamenti Societas, Kommission für Forschung der Apokryphen Literatur, Magyar Felsőoktatási Akkreditációs Bizottság stb.

Dr. Bolyki János professzor igen jelentős református teológus. Kezdetben figyelmét a szinoptikus evangéliumok és apokrif iratok felé fordította, amiről több tanulmányt tett közzé. Magyar teológiai folyóiratokban és gyűjteményes kötetekben 1955 óta mintegy ötven ókortudományi tárgyú cikkét és tanulmányát közölték (az Újszövetség, ill. a görög nyelvű, kánonon kívüli bibliai irodalom tematikájából). Mintegy tíz tanulmánya jelent meg külföldön is, amelyek közül említésre méltó a *Jesu Tischgemeinschaften* a rangos Mohr Siebeck kiadónál (Tübingen 1998).

A kilencvenes évek közepétől teljes mértékben a jánosi iratok felé fordult, elhatározta, hogy ha az élet Ura kegyelmes lesz hozzá, trilógiát ír, úgymint János evangéliumának, a leveleknek és az Apokalipszisnek a kommentárját. Három traktátusa és hat terjedelmesebb könyve jelent meg, köztük az „*Igaz tanúvallomás*” (2001) című, János evangéliumához írt kommentárja, valamint a János leveleinek magyarázata (*A tanúvallomás folytatódik*, 2008), ill. *Görög drámák és János evangéliuma* (2004). Jelentős *József és Aszenat* című tanulmánya is, fordítással (2000). Az *Apokalipszishez* készített kommentár még folyamatban van. Etikai és hermeneutikai tanulmányai is jelentősek a magyar újszövetségi irodalomban, amivel mélyrehatóan továbbfejlesztette a kálvini hermeneutikai írásmagyarázatot, felhasználva a gazdag hellenista kultúrvilág irodalmi értékeit. Ilyen értelemben növelte diákjainak ismeretét és vonzotta őket az újszövetségi tudományok művelésére. Közülük számosan doktoráltak, néhányan habilitáltak vagy társai lettek a kutatásban vagy az újszövetségi tudományok művelésében, ami-

ben dr. Bolyki János professzor meghatározó személyiséggé vált ma sokunk számára. Hatása érezhető református egyházunkban és intézeteiben, de főleg könyveiben és írásaiban.

Nem véletlen tehát, hogy kitüntették a Magyar Köztársaság polgári fokozatú Tiszti Keresztjével, valamint „Károli Gáspár-díj”-jal is. A Pro Renovanda Cultura Hungariae Alapítvány „Pázmány Péter-díj”-ban részesítette, s a Magyar Református Egyház tudományos testületétől, a Doktorok Kollégiumától „aranygyűrűs teológiai doktor” oklevelet és a testület címerével ékesített aranygyűrűt kapott. Az Ókortudományi Társaság Ábel Jenő-emlékéremmel tüntette ki 2008-ban.

Mindez arra vall, hogy dr. Bolyki János hitével, gondolataival, tudományával és nevelésével igen sokat tett mind az újszövetségi teológiai tudományok, mind református egyházi életünk gyarapodásáért. Ezért méltónak tarthatjuk elismerésünk és tiszteletünk jeléül egyetemünkön kitüntetni őt a *doctor honoris causa* tiszteletbeli címmel, amit nagy tisztelettel és szeretettel terjesztek elő.

Peres Imre

Walter Wolf laudációja

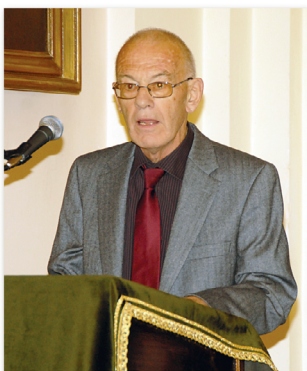
Főtiszteletű Szenátus,
Tisztelet Hölgyeim és Uraim!
Igen tisztelt W. Wolf Úr!

Walter Wolf 1930-ban született Schaffhausenben. Szülővárosában végezte nemcsak elemi iskolai tanulmányait, hanem a tanárképzőt is, ahol a későbbi neves gazdaságtudós és zürichi professzor, Arthur Rich volt meghatározó egyéniségű tanára. Életre szóló hatást jelentett ez a tanár-diák kapcsolat W. Wolf életében, ahogyan ő fogalmaz: lenyűgözött nyitott lelkisége, széles látóköre, alaposága, egyenes jelleme és melegszívű embersége. Ez az indítás vezette őt tovább tanulmányai során: 1959–1968 között történelmet, német irodalmat és zornaliztikát hallgatott – és természetesen korábbi tanárát új minőségben, A. Richet. Wolf fő kutatási témája, s egyben doktori disszertációja: Fasizmus Svájcban. Határmozgások német Svájcban 1930–1945 között.

A magyar református egyház és itt élő barátai számára Walter Wolf elsősorban mint a Svájci Protestáns Sajtószolgálat (Schweizerische Evangelische Pressedienst, EPD) szerkesztője volt ismert. „Ezt a munkámat – emlékezik vissza W. Wolf – az egyház iránti kritikus szolidaritásban” igyekeztem végezni, azaz a meggyőződéssel, hogy a „keresztény ember inkább az Evangéliumnak

van elkötelezve, mint az intézményes egyháznak”, cselekvésének legitimációs forrását a Bibliából és nem az általános egyházi közállapotokból meríti.

Ezzel a kritikus szolidaritással viszonyult a magyarországi és erdélyi református és nemcsak református egyházakhoz. Ez az alapmeggyőződése



tette számára lehetővé, hogy differenciáltan lássa a térség egyházainak helyzetét a kommunista diktatúra nehéz évtizedei alatt. Andreas Hess és Rudolf Pfister közvetítésével ismerte meg egyházunk lelkészeit, teológusait, és rádöbent arra, hogy a szocialista-kommunista rendszerben élnek keresz-

tyének, akik nehéz körülmények között is megtartják hitüket és emberségüket, naponta a hit bátorságáról tesznek bizonyosságot úgy, ahogyan a Timóteushoz írt levélben olvashatjuk: „mert nem a félelemnek lelkét adta nekünk az Isten, hanem az erő, a szeretet és a józanság lelkét” – 2Tim 1,7) Annál elszomorítóbb és kiábrándítóbb volt számára az egyházon belüli megalkuvás és rendszerkiszolgáló konformizmus megtapasztalása is, hogy magas egyházi vezetők az állami szervekhez közelebb álltak, mint egyházuk népéhez. De velük szemben

is kritikus szolidaritást tanúsított. Amikor 1974-ben Nairoiban, az ÖRK Nagygyűlésén egyházunk egy magas rangú magyar református egyházi vezetőjével találkozott, aki megkérdezte tőle, hogy sajtójelentéseinek mi a forrása, azt válaszolta: ez szerkesztőségi titok. Igen, mert nem akarta barátait kiszolgáltatni – s közben ő maga is, mint nyugati polgár bátorságról tett bizonyosságot. De jelentéseiből azt is megtudhatjuk, miként került államosításra a debreceni Egyetemi templom, vagy nyomon követhetjük néhány debreceni és erdélyi lelképásztor sorsát, állami zaklattatását. Az 1989/1990-es kelet-európai rendszerváltást a szabadítás aktusának tekintette, lenyűgözte őt a „civil kurázsi” megnyilvánulása a keletnémet demonstrációk, a magyar határnyitás vagy a menekültek befogadása kapcsán.

W. Wolf tudományos munkásságának legutóbbi állomása is összefüggésbe

hozható a kelet- és nyugat-európai társadalmak, ill. egyházak összecsiszolódásának nehéz tapasztalatával: rádöbbsent arra, hogy a szocialista tervgazdaság ugyan történelmileg véget ért, de a sokat dicsért, nyugati típusú piacgazdaságnak olyan torzulásai vannak, amelyek gazdasági krízishez, eladósodáshoz, az emberi élet kiszolgáltatottságához vezetnek. Egykori kedvenc tanáráról, a zürichi gazdaságetikusról, Arthur Richről írt monográfiájának ezt a címet adta: „Egy szociálisan felelős piacgazdaságért” (Zürich: TVZ 2009). Ebből a munkából is jelentős impulzusokat kaphatunk szociáletikai tájékozódásunkhoz és véleményalkotásunkhoz egy változó politikai-gazdasági környezetben.

Walter Wolf nős, felesége Rösli Singer. A fentiek alapján tisztelettel ajánlom, hogy szenátusunk fogadja Walter Wolfot tiszteletbeli doktorainak sorába.

Fazakas Sándor

Andreas Hess laudációja

Főtiszteletű Szenátus,
Tisztelet Hölgyeim és Uraim!
Igen tisztelt Hess Úr, kedves Andreas!

„Levél a Magyarországi Református Egyházban élő barátaimhoz!” Akár A. Hess is lehetne a szerző, hiszen 1969 óta számtalan ilyen levelet írt, folytatott párbeszédet, tett látogatást magyarországi és nemcsak magyarországi, hanem határon túli, és további kelet-közép-európai református, ill. protestáns barátainál, lelkészeknél, teológiai tanároknál... Tudjuk, az említett levélcím egy másik svájci teológustól, Barth Károlytól származik 1948-ból, olyan korból, amikor a kezdeti kollegiális és baráti kapcsolatot hosszú időre beárnyékolta a hidegháborús korszak és egyházpolitikai célkitűzések. Ez a levelezés egyre ritkábbá, egyre komorabbá vált, majd teljesen megszűnt... Andreas Hess viszont abban az időben kezdte látogatásait és kapcsolattartását a Magyarországi Református Egyházban élő barátaival, amikor még nem látszott az egyházat szorongató rendszer hanyatlása, amikor ez a kapcsolat számára sem volt veszélytelen, és ez a kapcsolat 1989/1990 után is tovább tartott, sőt intenzívebbé vált.

Andreas Hess 1946-ban született Winterthurban. Iskoláit szülővárosában kezdte, majd Schaffhausenben folytatta. Ugyanitt 1963–1966 között kereskedőnek tanul egy gyárban, majd egy évig

mérlegképes könyvelőként dolgozik. Teológiai tanulmányait 1969-ben kezdi el Baselben, majd a németországi Münsterben tanul. Teológiai tanulmányainak utolsó idején J. M. Lochmann asszisztense, majd 2 éves baseli segédlelkésszi szolgálat után lelkész Dél-Svájcban, református és nyelvi szórványban, Locarno-Muralto gyülekezetben 1977–



1993 között. Már ebben az időszakban széles körű tevékenységet fejtett ki az ifjúsági munka terén, protestáns kiadványszerkesztésben (Vita Evangelica), az egyházi nemzetközi kapcsolatokban, előbb a Tessini Egyházkanton zsinati tagjaként, de rövidesen a HEKS segélyszervezet rész munkakidős, majd teljes idős munkatársaként. Még segédlelkészként kezdi el, majd építi fel azt a szolgálatot, amelyet később HEKS-munkatársként kiteljesít, s amelyért a mi egyetemünk is köszönettel tartozik neki. Ez a projekt így hangzik: „teológiai irodalom Kelet-Európának”. Valóban, a debreceni és a térség számos teológiai szakkönyvtára az ő segítségével és közvetítésével frissült fel a rendszerváltás után a legalapvetőbb, de hiányzó irodalommal vagy a legaktuálisabb kortárs teológiai szakkönyvekkel. Számos kollégánk tudományos fokozatszerzési eljárását segítette ezáltal, vagy a HEKS ösztöndíjprogramjának segítségé-

gével. Nem mechanikus könyvellátó segélyezés volt ez csupán, hanem a vele való teológiai párbeszéd és prioritások elhelyezésének dokumentuma. Lelkészi tapasztalata, az európai teológiai irányzatokra való rálátás, valamint a társadalmi kontextus ismerete alapján tudta, mire van szükségünk a megváltozott helyzetben: olyan egyházi-teológiai megújulásra, amely a lelkigondozói és etikai, missziói és diakóniai kompetenciák fejlesztése által teheti egyházi szolgálatunkat és teológiai tudományművelésünket profiláltabbá modern társadalmunkban. A pasztorálpszichológiai és intézményvezetői képzésünk kiépítésében vagy a továbbképzés terén nyújtott segítsége ékes bizonyítéka ennek. Ebben a tájékozódásban és képzési kínálatunk szélesítésében A. Hess azzal a kifinomult érzékenységgel és teológiai pozícionáltsággal volt inspiráló, ha kellett kritikus vitapartner vagy megértő jó barát, amelyet még egykori látogatásai vagy locarnói lelkészisége alatt, a Casa Locarno program keretében (1987–2002) sajtótított el, sokféle lelkészegyéniséget, lelkészsorsot megismerve. Ezzel a tapasztalattal mélyítette tovább a magyar református egyházi élet és teológia iránti szolgálatát a HEKS Európa-szolgálatának vezetőjeként (2001–2004) és Kelet-Európa referenseként, svájci és magyar református projektek és gyülekezeti kapcsolatok szervezőjeként. De az ökumené és az európai diakónia terén szerzett tapasztalatai éppoly tanulságosak, mint magyar kapcsolatai. Ám azt is meg kellett tanulnia, s ezzel is példát adott, hogy miként kell elengedni

programokat, kedves munkaterületeket, régi, jól bevált kereteket – azzal a hívő alázattal, hogy a keresztyén élet útonlét, ideiglenes állapot, de a befektetett munka mégsem hiábavaló az ideiglenesség világában.

Magyarországon 2005-ben, a Kálvin Kiadó gondozásában jelent meg prédikációskötete magyarul, csak magyarul, és ezt a kötetet a mi egyetemünknek, tanárainak és hallgatóinak ajánlotta. Ennek a gyűjteménynek utószavában így vall lelkészi-teológusi pályájáról: a teológiával el kellett jutnom és meg kellett érkezmem a „világhoz”. „A teológiának fel kell vállalnia a világban létezés szenvedését, passióját”. Az egykori diaszpóra-lelkész és a diaszpóraszituációt egy segélyszervezet munkatársaként megértő, abban lehetőséget felfedező, határokat nemcsak fizikai értelemben átlépő lelkész vallomása ez, akinek hivatalos útjai, levelezései, programszervezései mellett arra is jutott ideje és lehetősége – három felnőtt gyermek édesapjaként és hat unoka nagyapjaként –, hogy háza nyitott legyen sok barátja előtt. Most, amikor néhány hónap múlva megválnak attól a munkahelyétől, amelynek segítségével évtizedeken keresztül oly jól sáfarkodott, azt kívánjuk, hogy háza, de legfőképpen szíve továbbra is nyitva maradjon a Magyarországi Református Egyházban élő barátai előtt!

A fentiek alapján tisztelettel ajánlom, hogy szenátusunk fogadja Andreas Hess lelkipásztor tiszteletbeli doktorainak sorába.

Fazakas Sándor

